ANTROPOLOGIA POLITICA

Textos de Colson, Cohen (R.), Cohen (A.), Fortes, Evans-Pritchard, Lowie, Fried, Sharp, Marshall, Holmberg, Tait, Bohannan, Bernardi, Shepardson, Read, Sahlins, Firth, Maquet, Carrasco, y Lattimore

Prologados por M. G. Smith

Compilados por J. R. Llobera



ANTROPOLOGÍA POLÍTICA

Textos de Colson, Cohén (R.), Cohén (A.), Fortes, Evans-Pritchard, Lowie, Fried, Sharp, Marshall, Holmberg, Tait, Bohannan, Bernardi, Shepardson, Read, Sahlins, Firth, Maquet, Carrasco, Y Lattimore

Prologados por M. G. Smith

Compilados por J. R. Llobera

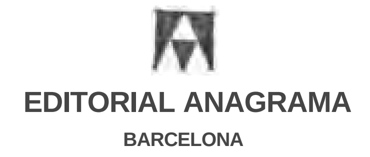


EDITORIAL ANAGRAMA


ANAGRAMA

José R. Llobera

Antropología política


EDITORIAL ANAGRAMA
BARCELONA

Traducción:

José R. Llobera (textos de Smith y Fortes/Evans-Pritchard), E. Soubie (texto de Colson), Esteban Ferrer (textos de R. Cohen, A. Cohen, Read y Firth), Antonio Desmonts (textos de Lowie, Holmberg, Shepardson y Carrasco), Pedro Gutiérrez (textos de Fried, Sharp y Bemardi), Alberto Uría (textos de Marshall, Maquet y Sahlins), y Alberto Cardín (textos de Tait, Bohannan, Evans-Pritchard y Lattimore).

Maqueta de la colección:
Argente *y* Mumbrú



Calle de la Cruz, 44 Barcelona - 34

ISBN 84-339-0611-9
Depósito legal: B. 31556-1975
Printed in Spain

Gráficas Diamante, Zamora 83. Barcelona -18

ÍNDICE

MICHAEL G. SMITH *

PROLOGO: EL ESTUDIO ANTROPOLÓGICO DE LA POLÍTICA

La antropología apareció en el siglo XVIII como una reacción empírica a la filosofía social y política de tipo deductivo. Desde el principio, sus relaciones con la ciencia política fueron muy estrechas. Los antepasados fueron gente como Vico, Turgot, Montesquieu y Hume, quienes estaban en desacuerdo con los métodos especulativos que caracterizaban a la filo sofía social de la época. Durante más de cien años, los juristas y filósofos políticos habían basado sus teorías del derecho y del gobierno en ficciones tales como el estado de naturaleza y el contrato social; dado que su forma de argumentar era especulativa, sus teorías diferían de la concepción del creador de estos Estados ficticios; por consiguiente, los mismos postulados podían servir de base a filosofías que favorecieran el absolutismo, la oligarquía o la democracia plebiscitaria. Por distintas que fueran sus conclusiones, dichos filósofos coincidían en considerar la sociedad y el Estado de naturaleza como extremos opuestos. La sociedad la identificaban con el orden, el gobierno y la ley, mientras que el estado de naturaleza era identificado con la ausencia de dichos elementos y, por consiguiente, con cualquier forma duradera de asociación humana más allá de la familia. Las realidades que existían tras este contraste filosófico eran las diferencias que podían observarse entre los sistemas políticos centralizados y las comunidades acéfalas o sin Estado de que hablaban los misioneros, comerciantes y exploradores.

Para Vico, Montesquieu, Turgot y Hume estas ficciones filosóficas

* Michael G, Smith nació en Jamaica en 1921. Estudió psicología y antropología en la Universidad de Londres, Realizó su trabajo de campo en Nigeria y el Caribe, y es uno de los teóricos de las llamadas sociedades plurales. Ha sido profesor de antropología y sociología en las Universidades de las Indias Occidentales, Ibadán, Los Angeles y Londres. En la actualidad enseña en la Universidad de Yale. Entre sus obras más importantes destacan: *Government in Zazzu* (1960), *Pluralism in Africa* (1969) (con L. Kuper) y *Corporations and Society* (1974).

debían dejar paso a la información real sobre los pueblos primitivos que entonces empezaba a llegar a Europa; dicha información debía proporcionar una guía mucho más fiable sobre la condición del hombre en estado de naturaleza que las especulaciones de las escuelas filosóficas rivales. Si bien algunas de dichas sociedades exóticas carecían de instituciones legales y de gobierno, no cabe duda de que dichas sociedades persistían en el tiempo y se autorregulaban. Siguiendo a Montesquieu, una serie de investigadores como Adam Ferguson, John Millar y Lord Kames, entre otros, hicieron estudios sistemáticos de esta literatura etnográfica y de los documentos históricos sobre los antiguos pueblos europeos y asiáticos, con el fin de formular regularidades generales hasta allí donde permitiera el análisis inductivo de los datos.

En *El espíritu de las leyes*, Montesquieu trató de formular relaciones universales entre los sistemas legales y sus *milieux* sociales y ecológicos. En su trabajo utilizó materiales procedentes de sociedades primitivas —con instituciones políticas rudimentarias— así como también otros procedentes de sociedades más organizadas. En su exposición, Montesquieu trató de demostrar la interdependencia de instituciones sociales como el derecho, la religión, la economía, una con respecto a otra y todas con respecto al marco ecológico. Por su parte, Vico utilizó datos históricos para identificar una serie de fases por las que pasan necesariamente todas las sociedades dinámicas; también trató de mostrar cómo las instituciones legales eran moldeadas por la historia de su contexto social. Los antropólogos escoceses intentaron combinar las perspectivas de Montesquieu y Vico; no sólo estudiaron la gran variedad de sociedades humanas, sino que también trataron de establecer las etapas de su desarrollo y descubrir qué tipo de interacción existe entre las diferentes partes de la sociedad que genera este desarrollo. Buena parte de su interés se concentró en las diferencias entre sociedades con instituciones políticas centralizadas y aquel tipo de comunidades acéfalas que los filósofos consideraban como formas de un estado de naturaleza.

Esta etapa de la antropología concluye a finales del siglo XVIII. Por esta época habían aparecido ya varías teorías alternativas del desarrollo y de la causación sociales. La nueva disciplina se había separado ya del seno materno de la filosofía y, si bien ambas seguían interesadas en ciertos problemas comunes, la antropología empleaba métodos y datos diferentes y las teorías resultantes eran de tipo muy distinto. Algunos antropólogos consideraban que las fuerzas morales e intelectuales determinaban el ritmo y curso del desarrollo social; otros concedían primacía a los factores tecnológicos y económicos; finalmente, algunos creían que el desarrollo y la diferenciación culturales eran el resultado de factores raciales.

Desde sus inicios, la antropología ha sido identificada con el estudio de la variedad y el desarrollo humanos; en el estudio del gobierno y de la política, la antropología se caracterizó funda-mentalmente por analizar

las sociedades más simples: aquellas sociedades cuyos modos de vida y de organización correspondían de la forma más aproximada posible a las concepciones filosóficas del estado de naturaleza. En la actualidad, los estudios abarcan desde las sociedades más rudimentarias hasta los Estados modernos o históricos más complejos, pero los antropólogos todavía tratan de formular los rasgos y las condiciones genéricas de la vida social, identificar sus formas y variedades principales, y demostrar el curso de su desarrollo. Además, y siguiendo el ejemplo de Montesquieu, tratamos de averiguar las relaciones que existen entre los diferentes aspectos de la vida social, así corno determinar la influencia que las diferencias en hábitat, población, tamaño, densidad o tecnología ejercen en tipos semejantes o diferentes de organización social y cultural.

Dado este tipo de intereses, parece como si una de las tareas esenciales de la antropología fuera determinar la variedad de tipos sociales y culturales. Sin embargo, durante los siglos XVIII y XIX no existió tradición antropológica de trabajo de campo; los estudiosos de la época se limitaron a utilizar los informes que les llegaban. Al construir sus tipologías sociales, los antropólogos subrayaron, ante todo, las diferencias existentes en los modos de subsistencia y en la organización política, empleando luego dichas taxonomías para facilitar sus teorías del desarrollo y de la evolución sociales. Estamos en deuda todavía con los antropólogos evolucionistas de finales del siglo XIX por sus amplias clasificaciones y sus esquemas de desarrollo, que de vez en cuando empleamos. De estos teóricos evolucionistas, los que tienen un mayor interés para nosotros son Henry Maine y Lewis H. Morgan.

Maine fue un jurista con vocación histórica, que se opuso a las doctrinas del derecho natural; defendió la idea de que incluso en las sociedades más simples, donde no existían tribunales ni administración en un sentido formal de la palabra, el hombre primitivo vivía bajo el imperio del gobiemo y del derecho. Para defender su tesis, Maine utilizó conceptos legales como el de corporación. Su idea era que en algunas sociedades las formas sociales dominantes eran grupos corporativos basados en el parentesco y que poseían facultades jurídicas. En las sociedades con jefes y una administración centralizada, los cargos tendían a ser cada vez más importantes. Maine distinguió dos grandes tipos de sociedades; una estática y arcaica, otra progresiva y moderna. Para Maine, la diferencia fundamental entre estos dos tipos de sociedad reside en los principios internos que regulan cada uno de ellos. En las sociedades arcaicas y estáticas las características del status prescriben la forma y el contenido de las relaciones sociales; entre dichos preceptos destacan las obligaciones que dimanan de la pertenencia a grupos de parentesco corporativos. Por el contrario, en las sociedades modernas y progresivas los individuos no están sujetos a dichos ligámenes y pueden regular sus relaciones libremente, mediante contratos basados en el interés mutuo. Maine mostró cómo tuvo lugar

en la antigua Roma la sustitución de las prescripciones de los grupos de parentesco corporativos por las relaciones contractuales; al perder el linaje su autonomía jurídica, los asuntos públicos de los ciudadanos pasaron a ser regulados por nuevas instituciones judiciales y ejecutivas. De acuerdo con su visión, los grupos sociales que primero aparecieron eran unidades familiares presididas por patriarcas, cuyas decisiones conjuntas regulaban también los asuntos de la comunidad. Maine no formuló definición formal alguna de gobierno o de derecho, pero trató de ver qué sentido tiene hablar de ambos en condiciones primitivas. Tampoco hizo esfuerzo alguno para identificar un factor único como determinante del desarrollo social; de hecho, limitó sus investigaciones a las primeras sociedades patriarcales de los pueblos de lengua indoeuropea. En consecuencia, se puede decir que su teoría de la evolución histórica se limitó a un caso particular.

El antropólogo norteamericano Lewis Morgan presentó una teoría global basada en su trabajo de campo y en sus estudios de las terminologías de parentesco. Empezó por distinguir dos «planes de gobierno», un «plan» gentilicio basado en la filiación unilineal y un «plan» político basado en la organización territorial y en la transmisión de la propiedad. Además, mantuvo que la organización de los agregados humanos primigenios estaba basada únicamente en la edad y el sexo, y que dichas sociedades no distinguían claramente entre el parentesco y la residencia. A este nivel primigenio del desarrollo social no existían, según Morgan, ni gobierno ni organización «política». Dado el carácter extremadamente rudimentario de su tecnología, dichos pueblos seguían practicando su rutinario nomadismo, obteniendo su subsistencia mediante la caza y la recolección. Según Morgan, su promiscuidad sexual se refleja en sus terminologías de parentesco de tipo hawaiano. Con el transcurso de las generaciones se reconocen las relaciones de parentesco; inicialmente la filiación se traza en la línea materna. Es así cómo aparecen, como unidades sociales duraderas, los grupos de filiación matrilineales. La relación entre dichos matrilinajes venía regulada por las reglas de la exogamia, la residencia postmatrimonial, adopción, vendettas *(feuds),* ritos funerarios, etc. Morgan identifica este tipo de organización, que es típica de las sociedades de linajes segmentarios, con el gobierno «gentilicio». Para dichos agregados reserva el nombre de *societas,* en contraposición a la *civitas,* que para él equivale al Estado y al que identifica con organización «política». Únicamente cuando la unidad de organización pública es un grupo territorial —pueblo, comuna o barrio— concede Morgan la presencia de una organización política.

Aparte del agregado promiscuo originario del que surgieron los grupos de filiación matrilineales, Morgan postula cambios posteriores en las instituciones del parentesco que dieron lugar a la aparición de patrilinajes basados en la propiedad. Estos grupos locales se convierten fácilmente en agregados territoriales y dan lugar a la aparición del Estado. Así, pues, Morgan redefinió las sociedades que Maine denominó sin Estado (socie-

dades basadas en el parentesco y en el status) como agregados pre-políticos; esto lo hizo mediante un uso especial de las nociones de gobierno y de política. Morgan ve como determinante de este proceso evolutivo la tecnología y la propiedad; el desenvolvimiento de ambas es el prerrequisito de la monogamia y de los grupos de filiación locales. De esta manera, Morgan construyó un esquema universal de evolución social basado en la sucesión hipotética de tipos de organización social; cada uno de estos tipos, representa una combinación distinta de rasgos sociales, económicos y tecnológicos. Dado que su teoría evolucionista descansaba en su análisis del parentesco, el efecto inmediato de la obra de Morgan fue concentrar la atención sobre el estudio del parentesco y del matrimonio, a expensas del estudio del gobierno y de la política. A medida que la controversia sobre el parentesco adquirió mayor virulencia, el esquema de evolución político de Morgan cayó prácticamente en el olvido, aunque es cierto que Engels incorporó todo el esquema a la doctrina marxista. Hace unos años, Isaac Schapera (1956) sometió la obra de Morgan a un análisis crítico basándose en materiales sobre las sociedades nativas de África del Sur.

Morgan no fue el único evolucionista global cuya teoría requería una explicación del origen del Estado. Herbert Spencer compartió también dicho problema. Spencer mantuvo que los procesos de crecimiento social equivalían a la combinación serial de agregados sociales. La doctrina spenceriana de la evolución requería que las unidades aumentaran de tamaño y en complejidad interna. El proceso se inicia cuando dos pequeñas sociedades autónomas caen bajo el control de un jefe único; posteriormente esta sociedad compuesta, pero relativamente simple, es absorbida por una unidad más grande y heterogénea; esto se realiza por lo común mediante conquista. Este proceso continúa hasta que aparecen unidades a gran escala, en las que es posible distinguir la organización administrativa. Para Spencer, pues, el Estado aparece como resultado de la conquista y de la consolidación, y es un elemento esencial para inducir un nuevo crecimiento evolutivo. Estos puntos de vista fueron adoptados por Ludwig Gumplowicz y Franz Opphenheimer, quienes también mantuvieron que el Estado se originaba mediante conquista, si bien no trataron de definir el Estado más allá del hecho de la dominación centralizada de un territorio. Esta teoría fue criticada en los años veinte por Robert H. Lowie (1926), aunque éste también dio por sentada la noción de Estado. Lowie defendió la idea de que podían emerger «Estados» de las asociaciones de hombres tales como las asociaciones militares de los indios crow, los grados de edad, etc., y ello sin necesidad de conquistas.

La mayor parte de los teóricos decimonónicos carecían de experiencia de campo. Por lo común se apoyaban en informes de calidad desigual proporcionados por viajeros, etc. Dado que estos informes eran generalmente incompletos, los estudiosos que los analizaron no podían hacerse una idea de cómo funcionaban realmente dichas sociedades; la escasez de

datos alentaba la especulación sobre las conexiones históricas y la evolución. Como reacción frente a dichas investigaciones históricas, basadas en materiales imperfectos, algunos antropólogos decidieron estudiar intensivamente las sociedades contemporáneas. La contribución más importante en esta nueva tradición de trabajo de campo la debemos a B. Malinowski, que mostró cuan útil podía ser para el antropólogo vivir con el pueblo que estudiaba, realizar la investigación en la lengua vernácula, y participar de la forma más plena posible en la vida cotidiana de dicho pueblo. Los materiales que Malinowski recogió sirvieron para refutar un buen número de especulaciones decimonónicas. Malinowski, juntamente con A. R. Radcliffe-Brown (que había estudiado a los isleños de las islas Andamán en 1906), formaron a un buen número de discípulos en estos métodos, y los alentaron a estudiar la vida contemporánea de los pueblos primitivos. Dichos métodos de campo, corregidos y aumentados, constituyen todavía uno de los recursos básicos de la antropología social contemporánea. Su fiabilidad puede verse en el número abundante de estudios realizados.

Un rasgo importante de este enfoque antropológico del trabajo de campo reside en el énfasis puesto en la interconexión de los hechos sociales y culturales. El antropólogo, tanto si usa el marco conceptual basado en la cultura como en la sociedad, considera la vida del pueblo que estudia como un sistema interdependiente de fases y partes. Este tipo de orientación obliga al antropólogo a estudiar todos los rasgos recurrentes de la vida social, y a determinar su interrelación y su autonomía relativas. De esta forma, la investigación de la organización política de un pueblo primitivo supone un conocimiento detallado de la ecología social, de la economía, de las tradiciones históricas de dicha sociedad, así como de sus valores, creencias y modos de pensamiento, su parentesco y organización local, reglas matrimoniales, formas de propiedad y otras instituciones sociales. Si bien el antropólogo distingue estas diversas facetas de la vida social bajo los nombres de economía, parentesco, ritual y sistemas políticos y ecológicos (y para referirse a ellos utiliza criterios como el modo de subsistencia, el mantenimiento del orden social o las relaciones con lo invisible), su supuesto básico de que estos subsistemas constituyen una forma de vida social viable y que se reproduce a sí misma requiere una investigación cuidadosa de sus interconexiones e influencias mutuas. Sin embargo, el supuesto de que existe algún tipo de interdependencia entre estos elementos no permite al antropólogo saber por adelantado qué forma o intensidad tomarán dichas relaciones. Podemos decir que el significado fundamental de dicho supuesto es que la sociedad forma un sistema de algún tipo, lo que exige al investigador el considerar los elementos de la vida social de una forma sistemática.

A este fin el antropólogo social utiliza un cierto número de conceptos estructurantes. Una vez identificados los tipos principales de organización

social, el antropólogo trata de analizar sus conexiones internas como estructuras de status y rol. Las diversas posiciones que constituyen dichas estructuras de grupo vienen definidas por derechos, privilegios y obligaciones, y son justamente las relaciones que existen entre las distintas posiciones lo que constituye el grupo. Existen diversos mecanismos, tales como las sanciones y el ejercicio del poder, que permiten mantener o cambiar dichas relaciones. Los grupos a que nos referimos van asociados generalmente con funciones específicas y con recursos mediante cartas fundacionales que legitiman su organización y dotan de autoridad a su estructura y operaciones. Estas cartas fundacionales hacen posible también las relaciones entre grupos del mismo o de distinto tipo.

No es anormal que el antropólogo se encuentre con un tipo único de grupo que realice las diversas funciones institucionales que la sociedad requiere. A veces sucede que dicho grupo se subdivide en unidades más pequeñas. Esto es lo que sucede entre las bandas bosquimanas, que se componen de unidades domésticas separadas. En dichos grupos multifuncionales, la estructura de las relaciones sociales contiene un cierto número de mecanismos internos para mantener el orden y el control. Si dos parientes están obligados a cooperar en actividades económicas y rituales, sus diferencias en una esfera se equilibran por su dependencia mutua en otra esfera. No siempre es fácil mantener relaciones múltiples, ya que en ocasiones tienden a generar tensiones insoportables. El objetivo del antropólogo es determinar la manera en que unos elementos se apoyan en otros o, en su caso, se obstruyen. En otras palabras, el antropólogo trata de identificar las condiciones dinámicas que subyacen al orden social.

En el estudio de la organización política de los pueblos pre-industriales, que exhiben limitada diferenciación social, el antropólogo debe distinguir cuidadosamente entre el orden político y otros aspectos del orden social. Es posible que dichas distinciones sean analíticas, pero son importantes. En algunas sociedades, las relaciones políticas y las relaciones jurídicas se hallan sumergidas en actividades con bases y finalidades muy diferentes. Por ejemplo, sucede a menudo que los lazos de parentesco regulan las relaciones de propiedad, el matrimonio, la responsabilidad colectiva, la compensación económica, etc. En este caso, las instituciones del parentesco engloban el orden político. Cuanta mayor sea la importancia del parentesco, en mayor grado vendrá el orden social permeado por dichas instituciones. Lo mismo podría decirse de la importancia de las creencias rituales. Al tratar de identificar los aspectos políticos de la organización social, el antropólogo debe siempre proceder con extrema cautela.

El análisis comparativo permite al antropólogo clarificar sus conceptos, desarrollar hipótesis, y formular modelos de estructura y proceso sociales que pueden ser corroborados en el trabajo de campo de otras sociedades. El antropólogo trata también de generalizar sobre los procesos sociales.
Fue en 1940 cuando la primera generación de antropólogos que había

estudiado con Malinowski y Radcliffe-Brown colaboraron en un volumen conjunto *(African Political Systems),* que representa el comienzo del estudio comparado de la política y del gobierno. Este simposio contenía ocho estudios, cortos pero profundos, sobre sociedades políticas africanas. Dichos trabajos iban precedidos por dos discusiones teóricas generales sobre la naturaleza de la organización política en las sociedades pre-alfabetas, escritas respectivamente por A. R. Radcliffe-Brown (la figura más importante de la antropología británica del momento) y por los compiladores del libro: Meyer Fortes y E. E. Evans-Pritchard.

Puede decirse que de las sociedades políticas africanas descritas en el libro, cinco de ellas —los zulúes de Natal, los bemba de Zambia, los tswana de Botswana, los kede de Nigeria y los ankole de Uganda— poseían formas centralizadas de organización política con bases territoriales, de forma que, de acuerdo con las definiciones tradicionales, podían denominarse Estados. Las tres sociedades restantes —es decir, los nuer de Sudán, los bantú kavirondo de Uganda y los tallensi de Ghana— carecían por completo de jefes y de instituciones políticas centralizadas. Es por ello que, además de los problemas teóricos y analíticos generales que Fortes, Evans-Pritchard y Radcliffe-Brown consideraban en los ensayos introductorios, el contenido mismo del volumen obligó a los compiladores a enfrentarse a ciertos problemas tipológicos y morfológicos nuevos. El resultado es que *African Political Systems* generó en antropología política dos tipos de intereses distintos, bien que dialécticamente relacionados. Por una parte, la clarificación de ciertos problemas conceptuales, tales como las relaciones entre la esfera política y las otras dimensiones de la organización social. Por otra parte, se asistió a un refinamiento progresivo y a una extensión de las tipologías políticas existentes, basta abarcar la casi totalidad de los sistemas políticos pre-alfabetos conocidos. De esta forma, la influencia general del simposio sobre sociedades políticas africanas quedó asegurada; de hecho, dicho libro se convirtió en una de las bases fundamentales para todos los desarrollos posteriores en antropología política.

El presente volumen, preparado por Josep R, Llobera, felizmente incluye el ya clásico ensayo introductorio de Evans-Pritchard y Fortes; pocas ramas de la antropología social han experimentado un desarrollo tan espectacular como la antropología política y el presente libro recoge diversos aspectos de dicho desarrollo. Cierto que se requerirían varios volúmenes para cubrir de forma adecuada las contribuciones teóricas y etnográficas sobre el tema. No obstante, *Antropología política* es una introducción ideal tanto a la diversidad de organizaciones políticas primitivas como a la variedad de perspectivas antropológicas sobre dichas organizaciones. Ello se debe al hecho de que el compilador ha sabido presentar una muestra representativa de la literatura etnográfica, tanto a nivel geográfico como a nivel de las distintas tecnologías y modos de subsistencia. En el limitado espacio de un volumen sería difícil presentar una selección

más equilibrada; creo que el compilador ha elegido una colección de artículos básicos que pueden servir como introducción al estudio comparado de la política. En este sentido es un texto ideal para estudiantes de antropología y de ciencia política.

Es fácil ver que en este volumen la ecología ocupa un lugar central en la clasificación de sociedades. Por otra parte, la clasificación bionómica va ligada con una perspectiva evolucionista implícita; es así cómo el compilador trata de establecer una correlación entre la organización política y los distintos modos de subsistencia: caza y recolección, pastoreo, horticultura, etc. En este sentido el libro refleja e integra las perspectivas tipológicas y evolucionistas de Adam Ferguson, Lewis Henry Morgan, Emile Durkheim, Meyer Fortes y E. E. Evans-Pritchard, a la vez que ilustra las variaciones estructurales que ocurren en sociedades con niveles tecnológicos y modos bionómicos semejantes. El trabajo de Ronald Cohén incluye una discusión teórica de las dimensiones, naturaleza y correlatos de los sistemas políticas y proporciona un punto de vista reciente sobre la integración de las perspectivas ecológica, evolucionista y tipológica en antropología política; Cohén concibe las organizaciones políticas de los pueblos pre-alfabetos como las estructuras centrales que regulan el orden colectivo de dichas sociedades. Los casos etnográficos que siguen a los artículos más bien teóricos, tienen como función estimular el espíritu crítico del lector e inducirle a comparar las declaraciones programáticas con el estudio empírico de los procesos y estructuras observadas por los etnógrafos.

El presente libro habrá cumplido su misión si el lector se siente atraído por el tema y procede a explorar la vasta literatura etnográfica que existe sobre las bases culturales y la significación social de las instituciones políticas en los pueblos pre-alfabetos.

1974

I
Panorámica teórica

ELIZABETH COLSON

ANTROPOLOGÍA POLÍTICA

I. *El campo*

La antropología política, como rama diferenciada de la antropología social y cultural, es un campo reciente estimulado por la publicación de *Africán Political Systems* (Fortes y Evans-Pritchard 1940). Tan recientemente como en 1959, el provocativo ensayo de Easton podía negar la existencia de la antropología política como disciplina: «Formalizando la cuestión, las instituciones y prácticas políticas tienden a ser vistas en la investigación antropológica como variables independientes primariamente de interés por sus efectos en otras instituciones y prácticas de la sociedad de la que son parte» (1959, p. 212). Easton sostenía que esto tenía el efecto de oscurecer «la distinción analítica entre formas políticas y otras formas de comportamiento social» *(ibid.,* p. 213). Encontraba aquí una diferencia mayor entre el científico político, que se concentra en una esfera limitada de instituciones que ha definido como políticas, y el antropólogo, que intenta hacer comparaciones usando datos derivados de instituciones con propósitos múltiples y que espera incluir en su formulación todos los elementos relevantes a la consecución de fines varios que ha definido como políticos. Donde los científicos políticos han analizado instituciones políticas, los antropólogos han intentado distinguir agrupamientos políticos o formas de gobierno y han analizado los medios por los cuales estos agrupamientos logran sus propósitos públicos.

El artículo de Easton resume el desarrollo de buena parte de la antropología política durante sus primeros cien años, cuando estaba preocupada en primer lugar por asuntos de definición y por la creación de tipologías. Durante este período los antropólogos desarrollaron una terminología apropiada a la amplia variedad de sistemas políticos con los que trataban. Esclarecían las características que distinguían sistemas diferentes y las usaban como bases de tipología útiles para trabajo comparativo. Ine-

vitablemente trataban con descripciones de grupos políticos y de roles políticos en su funcionamiento ideal. Esto dirigió la atención hacia las «constituciones» y hacia los mecanismos de control social más que hacia los aspectos competitivos de la política.

Si el período entre 1940 y 1960 estuvo dominado por el estudio sincrónico de estructuras políticas en un estado de equilibrio supuesto y por la creación de tipologías, el período posterior a 1960 mostró un creciente interés en el desarrollo de una teoría que pudiera tratar con cambio, fracción, partido y manejo político. Este cambio fue señalado en 1954 por la aparición de *Political Systems of Highland Burma* de Edmund R. Leach, que enfatizaba la existencia de alternativas políticas y la búsqueda de poder como la base efectiva para la elección individual entre alternativas. Se volvió aún más explícito en 1959, cuando Frederik Barth intentó aplicar la teoría de los juegos al análisis de la organización política entre los pathan, y nuevamente enfatizó la búsqueda de ventaja personal (1959 a, 1959 b). M. G. Smith siguió la misma tendencia general en *Government in Zazzau* (1960), que se concentraba en el manejo político de varios contendientes al poder en un Estado hausa. Smith quizás sea el primer antropólogo que introdujo una distinción analítica operacionalmente útil entre gobierno y política. Mientras los antropólogos trataban primariamente con modelos de estructuras políticas ideales, esta distinción pudo ser ignorada y los términos usados recíprocamente. Con el movimiento hacia el estudio de la competencia por el poder político se hizo vitalmente importante distinguir la implementación de las decisiones políticas y la práctica de la rutina administrativa de la lucha por el control de las posiciones de toma de decisiones.

El interés antropológico en las tipologías políticas y el intento de correlacionarlas con otros aspectos de la vida social comenzó con la publicación de *Ancient Law* de Maine en 1861. En armonía con el clima intelectual de su período, Maine intentó deducir etapas evolutivas por las que han pasado los sistemas políticos desarrollados. Su distinción originaria entre sociedades organizadas en términos de parentesco y aquellas organizadas sobre bases territoriales, aún tiene alguna influencia. Maine sostenía que en las sociedades antiguas existía solamente el parentesco como razón para

> ...mantenerse juntos en acción política. La historia de las ideas políticas comienza, en efecto, con la suposición de que el parentesco de sangre es el único fundamento posible de comunidad en funciones políticas, si no existe ninguna de aquellas subversiones de sentimiento, que llamamos enfáticamente revoluciones, tan sobrecogedoras y completas como el cambio que se produce cuando algún otro principio —tal como, por ejemplo, el de *contigüidad local*— se establece por primera vez como base

> de la acción política común... La idea de que un número de personas debería ejercer derechos políticos en común simplemente porque acontecía que vivían dentro de los límites topográficos, fue totalmente extraña y monstruosa a la antigüedad primitiva. (Maine, 1861, p. 124; 126 en la edición de 1963.)

La atribución de una base de parentesco a las sociedades de «antigüedad primitiva» hecha por Maine, fue rápidamente modificada por Lewis Henry Morgan y sus seguidores a fin de incluir las llamadas sociedades primitivas del mundo contemporáneo, que habían sido incumbencia particular del antropólogo durante los últimos cien años. Esta clasificación aún tiene alguna circulación entre filósofos políticos de otras disciplinas y entre algunos antropólogos, a pesar de repetidas demostraciones de que incluso las sociedades muy simples tienen una base territorial y de que el parentesco es solamente una convención entre varias que pueden ser usadas para describir relaciones territoriales. Verdaderamente algunos han ido detrás de Maine y aceptado la convención del parentesco como evidencia de que los agrupamientos territoriales son grupos de parentesco reales. Lowie (1922), sin embargo, ha mostrado tempranamente la importancia de las asociaciones como instituciones de integración política y como órganos de gobierno en varias sociedades tribales. Posteriormente, Radcliffe Brown (1940, p. xiv) resumió la evidencia etnográfica acumulada, en la frase «Toda sociedad humana tiene alguna forma de estructura territorial». El interés por los sistemas de linaje segmentario —un rasgo marcado de los años cuarenta y cincuenta— produjo una nueva confusión en este tópico particular. (Fortes 1953, p. 30; Mair 1962, pp. 11-14.) Schapera volvió al ataque en 1956 en su estudio de los sistemas políticos sudafricanos: *Government and Politics in Tribal Societies*. La importancia de la organización territorial se sostiene como tema a través de su libro. De hecho, parece ser que los pueblos que tienen un grado semejante de desarrollo técnico y económico pueden variar en la forma en que conceptualizan sus relaciones políticas, que son siempre de índole territorial. Algunos las expresan en lenguaje de parentesco, otros usan, algún otro modelo. Las diferencias, cualesquiera que sean, que distinguen sistemas políticos altamente desarrollados de sistemas más simples no se basan en una dicotomía tan fácilmente formulada como la de parentesco *versus* territorialidad.

El hecho de que la fórmula de Maine haya sobrevivido tanto refleja la naturaleza fortuita del desarrollo de los estudios políticos comparativos. A fines del siglo XIX y a principios del XX, los informes etnográficos sobre los indios americanos proporcionaron muchos de los datos para la formulación y comprobación de hipótesis antropológicas, pero los etnógrafos tuvieron poco que decir acerca de los sistemas políticos de los indios americanos que sólo pudieron ser reconstruidos de las memorias de

un pueblo conquistado y desmoralizado, confinado en «reservas» bajo ley ajena. Lowie fue quizás el único antropólogo americano del período que hizo alguna contribución notable a la antropología política sobre la base de investigación entre los indios americanos. Su libro *The Origin of the State* (1922) tuvo mayor influencia al estimular la investigación en otras regiones fuera de América. La falta general de interés por formulaciones políticas basadas en la etnografía americana se refleja en el contenido de una notable colección de ensayos publicados como *Social Anthropology* of *North American Tribes* (1937). Solamente un ensayo de John Provinse (1937) concernía primariamente a problemas de naturaleza política. El desarrollo de la etnografía australiana y melanesia a principios del siglo veinte influyó fuertemente en los estudios de parentesco, religión y estructura social en general, pero no estimuló la investigación sobre problemas políticos. Las sociedades indias americanas, australianas y melanesias tendían a ser pequeñas en escala y sin instituciones políticas marcadamente diferenciadas; las organizaciones políticas y sociales eran vistas como una sola.

Fue la experiencia de Malinowski en Melanesia la que lo llevó a formar una escuela funcional de antropología y a insistir que la primera obligación del antropólogo era el estudio de los sistemas de comportamiento en sociedades en funcionamiento. Esto despejó el camino para el estudio tanto de la actividad política como de las estructuras políticas, pero Malinowski mismo contribuyó poco al desarrollo de los estudios políticos. La evaluación decisiva de su influencia en la ciencia social (Firth 1957) no incluye ningún capítulo sobre estudios políticos. Malinowski tenía abundantes datos de campo sobre la materia, recientemente analizados por Uberoi en *Politics of the Kula Ring* (1962), pero carecía de un marco teórico relevante que le hubiese permitido presentar todas sus observaciones juntas de manera sistemática. La antropología política recibió su ímpetu real cuando los estudiantes entrenados por Malinowski y Radcliffe-Brown encontraron unidades políticas extensas aún en funcionamiento cuando comenzaron a trabajar en África durante los años treinta. Como Fortes ha señalado, se vieron forzados a estudiar gobierno donde sus predecesores, que habían tratado con sociedades de escala menor, habían estudiado control social (1953, p. 18).

En África encontraron formas de gobierno organizadas en Estados centralizados, que tenían instituciones políticas diferenciadas de un tipo que las unía más a los reinos, principados y repúblicas de Europa que a los agolpamientos indiferenciados y desarticuladamente organizados, previamente estudiados por los antropólogos. Puestos políticos bien definidos, una jerarquía de autoridad y comunicación, así como el control explícito de la fuerza organizada, eran rasgos familiares y podían ser manejados en términos de las teorías políticas del momento. El problema de definición política —la necesidad de desarrollar una fórmula mínima para se-

parar las formas políticas de otras formas de actividad— sólo se hizo aparente cuando pensaron comparar sus datos con los obtenidos por los antropólogos que trabajaban en un tipo de sociedad muy diferente. Poblaciones comparables en tamaño a aquellas encontradas en Estados centralizados y con semejante nivel de desarrollo técnico y económico existían en asociaciones desarticuladas sin ninguna forma observable de autoridad centralizada o realmente sin puestos políticos especializados. Grandes poblaciones podían unirse en actividad común y en tal oportunidad podían identificarse como una organización política común, aunque en otras ocasiones enfatizaran su independencia y su antagonismo mutuo. Su organización, tal como aparecía en la acción, era situacional más que mantenida por la existencia continua de una estructura administrativa. Las definiciones clásicas de gobierno o de organización política no proporcionaban lugar a tales sistemas; aun así, los antropólogos sabían que estaban enfrentados a un orden que identificaban con un orden político comparable a aquél mantenido en las formas de gobierno más organizadas. Se hizo necesario desarrollar una definición que pudiera incluir ambos tipos de formas de gobierno, y esto involucraba separar las instituciones de organización política. Radcliffe-Brown (1940, p. xiv) propuso una definición de trabajo mínima: «Al estudiar organización política tenernos que tratar con el mantenimiento o establecimiento del orden social, dentro de un marco territorial, por el ejercicio organizado de la autoridad coercitiva a través del uso, o de la posibilidad de uso, de la fuerza física».

Su énfasis en la fuerza física y el orden social ha sido duramente criticado, pero la fórmula probó su utilidad a aquellos que intentaban descubrir y analizar los mecanismos que subyacían la cohesión y el control de la violencia en las sociedades sin Estado, aparentemente amorfas. La ciencia política carecía de un marco de referencia conveniente para tratar tales sistemas y fue el desafío que estas sociedades presentaron a los trabajadores desde los años treinta hasta principios de los cincuenta el que proporcionó el estímulo esencial para el desarrollo del campo de la antropología política. Fortes y Evans-Pritchard (1940) propusieron una clasificación preliminar de sistemas políticos dentro de tres tipos: con Estado, sin Estado y en banda. Rápidamente se señaló que habían tratado sistemas sin Estado como sinónimo de sistemas de linaje segmentario, que representaban sólo uno de los tantos métodos de sistemas no centralizados organizados. Los sistemas de linaje segmentario permanecieron como punto focal de investigación hasta principios de los años cincuenta, cuando Fallers y otros, quienes habían sido influenciados por la sociología política de Max Weber, comenzaron a examinar la naturaleza de la autoridad en los Estados africanos tradicionales que entonces eran parte del sistema colonial. En *Bantu Bureaucracy* (1956), Fallers atrajo la atención hacia (el choque de valores producido por la introducción de instituciones burocráticas bajo regímenes coloniales y estimuló un interés cre-

ciente en el desarrollo político actual de las nuevas naciones africanas.

Antes de ese momento, la influencia teórica dominante había partido de la escuela de Durkheim, que trataba las sociedades como sistemas morales y enfatizaba los valores comunes, la integración, el equilibrio y la continuidad. Se consideraba que el propósito principal de cualquier sociedad era el mantenimiento del orden existente o se asumía que la actividad política representaba la actividad gobernada por este propósito. Aun aquellos como Gluckman, quien pensó que trataba con conflicto, tendían a tratarlo como un recurso integrativo que servía para mantener los sistemas existentes de relaciones políticas. Las rebeliones servían para mantener el sistema, ya que ellas solamente involucran competición entre rivales por posiciones que permanecían incuestionadas. *Politics, Law and-Ritual in Tribal Society* (Gluckman 1965) es un sumario magistral de esta oposición que trata de combinar los discernimientos de Durkheim con los de Simmel, cuya sociología del conflicto está adquiriendo creciente relevancia para el trabajo antropológico. El conflicto, no ya contenido dentro del sistema y manteniendo a éste, se está volviendo de interés central para todos los interesados en cuestiones políticas. El cambio de interés dentro de la antropología refleja un cambio en el tipo de datos ahora utilizable para la observación. Las autoridades coloniales usaron y mantuvieron las instituciones políticas donde éstas eran adaptables, pero como instituciones administrativas más que como medios donde los intereses competitivos y la disidencia podían ser expresados. La disidencia política no fue reconocida como legítima en las unidades políticas subordinadas que muchos antropólogos estudiaban. El declive del colonialismo, el rápido crecimiento de partidos políticos *y* la emergencia de regímenes políticos nuevos en el período posterior a la Segunda Guerra Mundial, alteraron radicalmente la concepción del antropólogo de su campo de estudio. Los estudios antropológicos que trataban sobre partidos políticos nacionales y su impacto en los eventos políticos locales comenzaron a aparecer a fines de los cincuenta. En un período de intereses en competencia, muchos estudios se ocupan de la rivalidad, de los conflictos del cambio rápido. Los ensayos de *Political Systems and the Distribution of Power* (Conference on New Approaches in Social Anthropology... 1965), representan este interés en el estudio de la actuación política en sistemas cuya estabilidad está en tela de juicio.

BIBLIOGRAFÍA

BARTH, FREDRIK (1959 a) 1965, *Political Leadership Among Swat Pathans.* London School of Economics, Monographs on Social Anthropology, n.° 19, Nueva York: Humanities Press.

BARTH, FREDRIK, 1959 b, «Segmentary Opposition and the Theory of Games: A Study of Pathan Organization». *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 89: 5-21.

CONFERENCE ON NEW APPROACHES IN SOCIAL ANTHROPOLOGY, JESÚS COLLEGE, CAMBRIDGE, 1963 1965, *Political Systems and the Distribution of Power*. A. S. A, Monograph n.° 2. Londres: Tavistock; Nueva York: Praeger.

EASTON, DAVID 1959, «Political Anthropology». B*iennial Review of Anthropology* (1959): 210-262.

FALLERS, LLOYD A, (1956) 1965, *Bantu Bureaucracy: A Century of Political Evolution*. Univ. of Chicago Press. Publicado primero como *Bantu Bureaucracy: A Study of Integration and Conflict in the Political Institutions of an East African People,*

FIRTH, RAYMOND W, (ed.) (1957) 1964, *Man and Culture: An Evaluation of the Work of Bronislaw Malinowski,* Nueva York: Harper.

FORTES, MEYER. 1953, «The Structure of Unilinial Descent Groups». *American Anthropologist* Nuevas Series 55: 17-41.

FORTES, MEYER; y EVANS-PRITCHARD, E. E. (eds.) (1940) 1961, *African Political Systems*. Oxford Univ. Press.

GLUCKMAN, MAX 1965, *Politics, Law and Ritual in Tribal Society*. Oxford: Blackwell.

LEACH, EDMUND R. 1954, *Political Systems of Highland Burma: A Study of Kachin Social Structure*. London School of Economics and Political Science (tr. española; *Sistemas políticos de la Alta Birmania* Barcelona: Anagrama).

LOWIE, ROBERT (1922) 1962, *The Origin of the State*. Nueva York: Russell. — Versión revisada y aumentada de artículos publicados primero en *Freeman* en 1922.

MAINE, HENRY J. S. (1861) 1960, *Ancient Law: Its Connection With the Early History of Society, and lts Relations to Modern Ideas*. Ed. rev. Nueva York: Dutton; Londres y Toronto: Dent. -> Una edición de bolsillo fue publicada en 1963 por Beacon.

MAIR, LUCY P. (1962) 1964, *Primitive Government*. Baltimore: Penguin.

PROVINSE, JOHN (1937) 1955, «The Underlying Sanction of Plains Indian Culture». Páginas 341-374 en Fred Eggan (ed,), *Social Anthropology of North American Tribes. 2.* ° ed. Univ. of Chicago Pres.

RADCLIFFE-BROWN, A. R. (1940) 1961, Prefacio. En Meyer Fortes y E. E. Evans-Pritchard (eds.), *African Political Systems*. Oxford Univ. Press.

SCHAPERA, ISAAC 1956, *Government and Politics in Tribal Societies*. Londres: Watts.

SMITH, MICHAEL G. 1960, *Government in Zazzau: 1800-1950*. Publicado por el International African Institute, Oxford Univ. Press.

Social Anthropology of North American Tribes. Fred Eggan (ed.) 2.° ed. (1937) 1955, Univ. of Chicago Press.

SWARTZ, M.; TURNER, U. y TUDEN, A. (eds.) 1966, *Political Anthropology*. Chicago: Aldine.

UBEROI, J. P. 1952, *Politics of Kula Ring: An Analysis of the Findings of Malinowski,* Manchester Univ. Press.

RONALD COHEN

EL SISTEMA POLÍTICO *

Los problemas básicos de antropología política

Los problemas de la reunión de datos y comprobación teórica entre aquellos fenómenos acompañados del término «político» son bastante recientes en antropología. Solamente en los últimos años los autores se han dedicado a un estudio sistemático del tema, y hasta la fecha todavía no hay convenciones bien establecidas con respecto a lo que tal rama incluye o excluye, o cuál debiera ser el enfoque metodológico básico del tema en cuestión. Además, salvo las notables excepciones de M. G. Smith (1956, 1960, 1966), David Easton (1959, 1965), Swartz, Turner, y Tuden (1966), y en un grado menor Marión J. Levy (1966, 2: 436-502), no ha habido ningún intento serio de desarrollar un conjunto de instrumentos conceptuales que pueda proporcionar a los trabajadores de este campo una guía útil para la relación, descripción y análisis de la vida política tal como es experimentada por el investigador de antropología. Esto hace difícil las comparaciones, dado que los datos registrados tienden a emerger de lo que cualquier situación particular de trabajo de campo pone más obviamente de manifiesto, modificado por el tipo de lecturas hechas por el trabajador de campo referentes a las «organizaciones políticas» o al «sistema político». Por consiguiente, la necesidad más inmediata es consolidar lo que es conocido, e intentar proporcionar a los trabajadores de campo una estructura conceptual que haga justicia a la complejidad de los fenómenos políticos. Tal esquema o modelo debiera proporcionar también flexibilidad suficiente para que los conceptos básicos sean aplicados comparativamente, durante un período determinado, tanto al esquema a estudiar o desarrollar como a los procedimientos de investigación. Sin embargo, este capítulo no está pensado como un artículo de re-

* El autor desea dar las gracias al Profesor Paul F. Kress por muchas sugerencias útiles en la preparación de este ensayo.

visión y el trabajo de consolidar el conocimiento presente debe ser dejado para otra publicación. Se podrá obtener una comprensión general de esto consultando a Fortes y Evans-Pritchard (1940), Schapera (1956), Middleton y Tait (1958), Easton (1959), Maír (1962), Gluckman (1965), Swartz, Turner, y Tuden (1966), Cohén y Middleton (1967). Todas estas publicaciones sintetizan materiales de varios tipos de complejidad, aunque todavía tiene que ser intentado un inventario de propuestas sistemáticas. El presente ensayo no está dirigido a esta tarea, sino específicamente a aclarar un conjunto de categorías que formen un modelo del sistema político que funcione y que pueda ser utilizado en la interrelación cultural como una guía para la recogida de datos.

En otra parte (Cohén 1965) he discutido el objeto de la antropología política e indicado que, en cuanto rama, comprende una gama amplia de sistemas políticos que abarca desde el nivel familiar de organización, donde la familia es la unidad social permanente más extensa en la sociedad, hasta los Estados no-occidentales más altamente centralizados y los imperios con estructuras de gobierno central, burocracia permanente y medios de mantener una vida política organizada en un territorio extenso que abarca muchas comunidades locales. Por consiguiente, un problema metodológico principal es obtener una serie de conceptos que puedan hacer adecuadamente frente a un tipo de variación muy amplio en los datos, de forma que cada estudio de un caso individual se incorpore a un cuerpo de materiales que sean comparables unos con otros.

En este mismo artículo señalé también que hoy los sistemas políticos indígenas están pasando todos por alguna clase de cambio rápido a medida que quedan incorporados dentro de los límites del Estado-nación moderno. En otras palabras, la situación actual del trabajo de campo es de una tasa de cambio social, político y económico elevada cuando estas sociedades se comparan con las clases de influencias y cambios a los que se han adaptado en el pasado. Por esta razón, otro problema metodológico implica el intento de incluir en nuestro pensamiento algunos medios para discutir el cambio, puesto que el observador que está en la situación de trabajo de campo tiene que hacer frente a esta cualidad cuando entra en contacto con el sistema cultural y social objeto de su estudio.

Por último, y quizás lo más importante de todo, es el problema de saber qué es político y qué no lo es. Íntimamente relacionada con ello está la cuestión de si podemos hablar realmente de un «sistema» o del sistema político como un rasgo especial de la vida social o no. Esto es más difícil cuando uno se da cuenta que son muchas las sociedades que no tienen sector político separado con roles políticos especializados; en su lugar las acciones políticas parecen estar relacionadas por completo en la vida social de la gente. El hecho de que los antropólogos no hayan prestado mucha atención a este problema supone que sus datos no son fácilmente utilizados para propósitos comparativos y no han desarrollado muchos problemas

o avances teóricos notables más allá del nivel de la taxonomía, que nos ha proporcionado una tradición de investigación continua en la vida política de los pueblos no-occidentales.

La política como sistema

Si consideramos la actividad política como un sistema, esto implica que estamos haciendo un número de suposiciones que deberían ser claramente señaladas.[1] Básicamente un sistema *a)* tiene unidades que están *b) i*nterrelacionadas de una manera demostrable de forma que *c)* los segmentos (es decir, los grupos de unidades) dentro del sistema se influyen en formas conocibles, y *d)* hay relaciones conocidas y conocibles entre el sistema y/o sus partes con otros sistemas y/o sus partes. Otro rasgo es importante porque a menudo conduce a malentendidos. Como he señalado en otro capítulo, aunque todos los sistemas políticos tienen límites, no es necesario considerar un sistema particular como una especie de «compartimiento estanco» que deba separarse totalmente de su contexto. La permeabilidad de un sistema límite es una variable característica e importante, puesto que define cuántas veces y con qué eficacia el sistema responde como un *todo* a influencias procedentes del exterior. Por esta razón, «sistema» es un ardid analítico para separar de su contexto un conjunto de fenómenos que deseamos estudiar. Puede, por supuesto, referirse a un conjunto de fenómenos que están ya separados empíricamente de su contexto, pero también puede que no, ni que esto sea una cualidad en un estudio de los sistemas en análisis. En este caso el concepto de un sistema es considerado más útil como una distinción analítica que está siendo aplicada a la vida política para abstraerlo de su contexto cuando se le somete a estudio.

Otro rasgo del análisis de sistemas —al que nos obliga su estudio— es un análisis funcional en el sentido teleológico. El sistema como un todo cumple un cometido. Este puede caracterizarse en cuanto que cumple una actividad o actividades, y sus varias partes contribuyen al cumplimiento de estos fines. Realmente los creadores de sistemas están bastante justificados en este punto cuando inventan sistemas, pues parten de las funciones y después vuelven hacia atrás para crear un conjunto de interrelaciones que describirán, de hecho, la realización de estos fines (ver Boguslaw 1965). Por supuesto, esto puede decirse también cuando hablamos de las partes del sistema, puesto que ellas también deben actuar para cumplir sus fines generales. Lógicamente, pues, decir que estamos

1. Para una discusión detallada del enfoque de sistemas en relación a la vida política, consultar Easton (1965) y Rapoport (1966); para algunas de las dificultades implicadas consultar Dahl (1963), especialmente los capítulos 4 y 5.

tratando de la vida política como un sistema implica dos clases de análisis funcionales. Primero, dado que las partes están interrelacionadas y que el mismo sistema es parte de un todo más amplio, es decir, la sociedad, estamos forzados a pensar en la relación de las partes entre sí en un sentido analítico o matemático, de suerte que cualquier parte, o el sistema como un todo, sea función de una serie de determinantes. Segundo, el sistema es, después de todo, de naturaleza política y, por consiguiente, debe ser considerado como ejerciendo una función política por lo que respecta a su actividad general. Una función política hace referencia a la actuación y a las consecuencias del poder y a las relaciones de autoridad en una sociedad. En resumen, pues, un enfoque de sistemas respecto a la vida política supone poco más que el usual enfoque científico social al comportamiento sociocultural. Separa un conjunto particular de estos datos para estudio, nos obliga a conceptualizarlos en cuanto que hacen un papel —cumplimiento de algún conjunto de fines estipulados— y dirige nuestra atención a la relación dentro del sistema, y entre el sistema y su contexto en el ambiente socio-cultural.

¿Qué es político?

En 1959 un teórico político investigando antropología política se vio obligado a concluir que la mayor parte de los antropólogos no se molestaban en definir lo que querían decir cuando escribían acerca de la organización política (Easton 1959). Entonces analizó parte del trabajo que se había orientado hacía la definición e hizo ver que carecía de generalidad y coherencia lógica. Resumió sus hallazgos de la manera siguiente:

> Resulta irónico que la antropología, que ha sido situada óptimamente a causa de la amplitud de sus intereses, esté tan retrasada en superar los límites etnocéntricos de la conceptualización anterior... Una conceptualización más útil del carácter de la interacción política parece posponerse continuamente en antropología.

La dificultad de la mayor parte del trabajo descansa en su falta de comparatividad. Esto puede verse considerando en primer lugar varias descripciones de antropólogos sobre la organización política en que unas cosas son incluidas en algunos artículos y dejadas fuera en otros. En estas condiciones uno de mis estudiantes, al tratar de obtener datos sobre la formación de alianzas en los sistemas políticos no-occidentales, encontró extremadamente difícil encontrar datos comparables a lo largo de una muestra de etnografías. Por otra parte, los problemas implicados se hacen más evidentes cuando consideramos los pocos intentos que se han hecho

de establecer instrumentos conceptuales para tratar del análisis político —en otras palabras, cuando preguntamos cómo se conceptualiza a la po-lítica en antropología—. Radcliffe-Brown (1940) hace referencia a *a)* los derechos territoriales de los grupos, *b)* el mantenimiento del orden por medio de la acción personal o de grupo, *c)* las sanciones naturales y/o los procesos de adjudicación, *d)* el uso aceptado y rápido de la violencia, y *e)* un conjunto de normas referentes a las funciones desde *a)* hasta *d)*. Por desgracia esto no funciona cuando se intenta el análisis político en grupos tales como los bergdama (Schapera 1956) o los siane (Salis-bury, sin fecha) en los que el control organizado de la fuerza coercitiva no está presente, o entre los shoshone (Steward 1938), donde no hay sentido de territorialidad de una forma continuada.

Esta misma clase de criticismo, aunque aplicable en mucho menor grado, puede hacerse a Fried (1964), quien sugiere que hay tres cualidades diferenciando los fenómenos políticos. En primer lugar, afirma bastante correctamente que la política puede estar contenida en acciones cuyos medios y fines son extremadamente diversos. En segundo lugar, al igual que Radcliffe-Brown, ve que la acción política o la esfera política tiene un atributo de compulsión o coerción tal que los miembros de una sociedad deben, bajo pena de castigo, cumplir con las normas y deseos de sus superiores. Esta es para Fried la cualidad básica de la actividad política. En tercer lugar sugiere que las sociedades difieren en el grado en que se permite la compulsión de otros. Esto permite una escala de acción variable que es necesaria para el análisis comparativo, pero también produce el resultado lógico de que, dependiendo del grado de compulsión de otros que se permite en la sociedad, una actividad política puede va-riar desde cerca de cero, basta alcanzar un grado muy elevado. En otras palabras, algunas sociedades tienen un grado de actividad política muy elevado, y otras no. Quizás esto es verdad, pero *a)* no tenemos un cuerpo amplio de datos sistemáticos sobre «el grado permitido de compulsión de otros»; y *b)* no tenemos idea de si una taxonomía de sistemas políticos basada en estos criterios tendría alguna probabilidad empíricamente razonable o no. Sobre este último punto debiéramos preguntar si la definición de Fried agruparía a los siane agrícolas con los bergdama cazadores y pastores y, de ser así, si esto serviría para algún propósito útil.

Uno de los pocos antropólogos que han creado un modelo conceptual bien elaborado del sistema político es M. G. Smith (1956, 1960, 1966). Argumenta que la política hace referencia a un conjunto de acciones por medio de las cuales se dirigen y administran los asuntos públicos. Después llama actividad gubernamental al funcionamiento del sistema y la divide en esfera administrativa y esfera política. La primera trata de la estructuración autorizada de los roles gubernamentales mientras que la última se refiere al ejercicio de, y a la competencia por, el poder en el sistema. Los roles administrativos son dispuestos jerárquicamente por ne-

cesidad, mientras que las interacciones políticas pueden tener lugar entre gente o gentes que desempeñan estos roles. Esto resulta del hecho de que Smith concibe el poder en tanto que influencia sobre las decisiones y la formación de la política y, por lo tanto, como algo nunca establecido en la estructura de rol de la sociedad. Cualquier persona colocada en cualquier lugar en el sistema político puede tratar de conseguir el poder en la forma que pueda; y la competencia es un ingrediente continuo y constante de la vida política. El esquema de Smith es ciertamente un gran paso en la dirección correcta. Ha intentado caracterizar toda actividad política, sin importar cuál sea el tipo de sociedad, y dirige nuestra atención hacia la rivalidad y la competencia como rasgos universales de todo sistema, sin importar cuál sea su grado. Sin embargo, como señala Easton (1959: 225), puede que no sea tan fácil aplicar el esquema de Smith a las sociedades más sencillas. Yo añadiría que la distinción entre actos «políticos» y «administrativos» podría desaparecer de un modo concebible en alguna de las sociedades muy simples o en aquellos grupos de Nueva Guinea en los que el liderazgo autorizado es un resultado constantemente inestable de la hazaña e influencia personales (Langness, comunicación personal). Por último, cuando Smith (1960) aplica su teoría política a la sociedad, descuida llevar a cabo la aplicación más allá de la estructura autoritaria formal en los zazzau, de suerte que nos deja preguntándonos sobre el poder de los grupos de interés no gubernamentales en la sociedad y sobre su relación con el sistema político formalmente constituido y reconocido del emirato.

Easton ha intentado también conceptualizar la acción política y el sistema político para que tanto los antropólogos como los politólogos puedan utilizar su modelo como un acercamiento metodológico a sus datos. Básicamente distingue lo político de lo no-político, sugiriendo que la actividad política se refiere a la formulación y ejecución de decisiones obligatorias y terminantes de un sistema social (1959: 226). Continúa definiendo la «decisión» como un acto que localiza hechos valorados entre personas y grupos, y las decisiones autorizadas se producen cuando las personas afectadas por ellas se sienten obligadas a llevarlas a cabo. Se da cuenta que tal conducta tiene lugar en todos los niveles de la sociedad, entre toda clase de grupos, pero limita su análisis al sistema social de escala más amplia de la sociedad a la que se refieren las decisiones, que para él se convierten en *el* sistema político. A continuación describe una serie de categorías de *inputs* y *outputs* que empieza con demandas que actúan sobre una organización política y finaliza con actos políticos en forma de decisiones y programas políticos. El proceso es visto como adaptable y circular, de suerte que los *outputs* (es decir, las decisiones políticas), puedan crear nuevas demandas respecto al sistema. En el enfoque de Easton hay poco que criticar en cuanto un conjunto de categorías, aunque creo que los antropólogos deben encontrarlo a la postre menos

útil que el concepto de acción política de Smith. Esto resulta del hecho de que los antropólogos, al ordenar los datos de antropología política para su estudio y presentación, encuentran difícil librarse de los rasgos estructurales de los sistemas de que están tratando *(cf.* Smith 1966). La razón de esto es que las características estructurales (es decir, el sistema de autoridad) de los diferentes sistemas políticos no-occidentales nos muestran muy bien definidas las distinciones taxonómicas de la variedad de fenómenos de que estamos tratando. Como mínimo sirven de indicadores de nuestra variación. Por esta razón, la mayoría de los antropólogos favorecería una definición del «sistema político» que concentrase la atención directamente sobre los rasgos estructurales de los sistemas políticos (por ejemplo la distinción entre sociedades con o sin jefe) más que sobre la naturaleza del acto político en sí mismo. Como sugiere Dahl (1963: 26), no hay «mejor» forma de clasificar los sistemas políticos. Las diferencias entre los distintos enfoques tienen que ver con los fines de la investigación. En mi opinión la lista de sociedades tratadas por los antropólogos se acerca a una clase de variaciones similar en muchos aspectos a los de la biología tradicional. Lo mismo que las cualidades del fenotipo y las estructuras de los organismos proporcionan una base para simplificar sus diferencias, es decir, clasificarlas, del mismo modo la distribución de los roles de autoridad en una sociedad proporciona también una forma teóricamente útil de clasificar los sistemas políticos. Sin embargo, debiera dejarse claro que la clasificación no sólo simplifica y proporciona una base para el análisis, sino que también determina las clases de cuestiones que nosotros preguntamos. Así pues, la clasificación de los sistemas políticos sobre la base de su estructura de autoridad esclarece cuestiones relativas a las diferencias en estas estructuras, mientras que posiblemente oscurece otras cuestiones acerca de otros cambios tales como tipos de ideología política o personalidades de los líderes, que en este caso deben introducirse en el análisis de otra forma; ahora bien, si se consideran estas cualidades de interés vital, entonces debe encontrarse temporalmente otro camino para clasificar los sistemas políticos. En otras palabras, he preferido utilizar las estructuras de autoridad como una base para el análisis de los sistemas políticos, porque las cuestiones sobre la variación en estas estructuras, y las teorías que ayudan a explicar tales diferencias, son importantes y centrales para el estudio de la política. Es teniendo esto presente como he tratado de sistematizar el resto de este capítulo. Aunque he hecho mi análisis partiendo de la actividad política, éste se encamina directamente hacia el estudio de las estructuras de autoridad, utilizando éstas como la principal variable dependiente en el estudio de los sistemas políticos.

Resumiendo el trabajo ya hecho, podemos definir la actividad política, en cuanto un aspecto de las relaciones sociales, como opuesta a las no-políticas *(cf.* Smith 1956, Easton 1959, Fried 1964). En este sentido, en

cuanto una categoría de la vida social, es distintiva o separable en un sentido analítico, pero puede que no esté representada por una red de rol separada y diferenciada con respecto a sí misma en la sociedad. Aquellos aspectos de las relaciones sociales que pueden ser identificados como políticos están específicamente relacionados con el poder y la autoridad cuando éstos ocurren en las relaciones sociales. El poder es una capacidad para influenciar el comportamiento de otros y/o lograr influencia sobre el control de las acciones valoradas. De acuerdo con el profesor Smith, considero que en todas las épocas pueden conseguir el poder, en algún grado, todos los miembros de una sociedad, ya que entre los miembros de la sociedad siempre existe alguna competencia para conseguirlo.[2] Además no necesariamente está dispuesto jerárquicamente. Por esta razón un subordinado puede, por ejemplo, tratar de lograr poder sobre su superior. La autoridad es poder legitimado, y es un aspecto de todas las relaciones sociales jerárquicamente ordenadas, en que el superior tiene un derecho reconocido a una cantidad estipulada de poder sobre los subordinados. Tanto superiores como subordinados pueden tratar de aumentar su poder, y en este caso las relaciones entre poder y autoridad no son necesariamente estables o constantes a lo largo del tiempo. Esta distinción entre poder y autoridad significa no sólo que es bastante aparente lo que se entiende por la «estructura de autoridad» en la sociedad, sino también que es mucho menos fácil de observar y demostrar que una «estructura de poder». Esto se debe a que las estructuras de autoridad se refieren a una red de rol reconocido formalmente, mientras que la estructura de poder se refiere a un conjunto de interrelaciones entre aquellos que controlan el poder. Dado que esta «estructura» puede estar presente o no, o ser simplemente aparente, el término «estructura de poder» debiera utilizarse solamente tras una cuidadosa definición de las unidades y de alguna condición conocida o hipotética referente a interrelaciones que se han hecho por el investigador.

Como han señalado otros, este tipo de descripción de «lo político» puede aplicarse a todas las agrupaciones sociales en todas las sociedades, dado que todas las interacciones sociales tienen un aspecto político, es decir, tienen rasgos de poder y autoridad. Por ejemplo, esto significa que podemos preguntar «¿Cuáles son los aspectos políticos de la vida familiar o de las organizaciones religiosas en la sociedad?». Ciertamente puede considerarse que todos los grupos formalmente organizados forman parte del sistema político, puesto que todos implican relaciones sociales que contienen algunos aspectos de poder y autoridad. La mayor parte de los escritores evaden esta dificultad explícita o implícitamente, refiriendo el

2. Debiera señalarse que esto implica la suposición de que en todas las sociedades la gente, o por lo menos alguna gente, desea en un grado variable el poder tal como éste es definido en su cultura.

sistema político al conjunto de relaciones de autoridad más inclusivo de la sociedad. Cuando tal definición se aplica al Estado-nación, la dificultad es muy pequeña puesto que los límites de control del gobierno central son delimitados fácilmente. Sin embargo, en los grupos cazadores y pastores o en las sociedades tribales acéfalas, los límites del sistema social de escala más amplia pueden no ser tan evidentes. Por consiguiente, para clarificar la diferencia en la escala de las relaciones sociales y la variación en la especialización de los roles políticos hallados entre los datos antropológicos, sugiero el concepto de *polity*. La *polity* hace referencia al tamaño y naturaleza de la comunidad jurídica, y varía de sociedad a sociedad y algunas veces dentro de la misma sociedad según las épocas. Como se ha definido en otra parte (Middleton y Tait 1958) una comunidad jurídica es la red de escala más amplía de relaciones de autoridad que produce un conjunto de interrelaciones entre los roles. Es tas pueden activarse solamente en ocasiones como en el caso del liderazgo de cazadores comunales entre los shoshone o en el caso de una persona que está autorizada a poner fin a una disputa entre una serie de grupos de linaje lugbara. Por el contrario, la comunidad jurídica puede actuar continuadamente como un sistema administrativo jerárquico del Estado pre-industrial. Cualquiera que sea el tamaño de la polity, en cualquier tiempo dado, sus límites están claramente señalados por el hecho de que fuera de ella hay pocos medios, y a menudo éstos no están institucionalizados, de poner fin e las disputas, es decir, no hay autoridad que sirva de enlace entre una polity con otras, de suerte que ambos sistemas sean subordinados.

Es importante aquí darse cuenta de que «polity», pues, no coincide necesariamente con «sociedad» o con «sistema económico», o con cualquier otra categoría social analíticamente importante. Puede que coincida y ello refuerza obviamente los límites de ambos, o puede que no, lo que hace menos claros los límites entre unidades étnicas o partes de la misma unidad étnica. De esta forma el uso de la «polity» como la entidad social en la que el sistema político se manifiesta a sí mismo implica que es bastante posible hablar de una tribu integrada por un número de polities constituyentes o, por el contrario, hablar de una tribu corno parte de una polity multi-étnica más grande. Por último, podemos definir el «sistema político» como un aspecto de las relaciones sociales. Este aspecto concierne al poder y a las relaciones de autoridad que afectan a la vida social de una polity, en la medida en que ese grupo se define en las; tradiciones y prácticas de la sociedad.

Uno de los problemas de investigación que tal conceptualización pone de relieve es el de la distribución del poder y de la autoridad dentro de las organizaciones llamadas no-políticas en la sociedad, y el de su carácter y conexión con el sistema político a medida que se diferencia progresivamente en una red de rol separado de la sociedad. En las sociedades muy sencillas, un conjunto limitado de roles incorporan todas las actividades,

incluyendo aquellas que tienen significación política. De esta forma la relación de Conducta en el sistema político con la de otros sectores tales como los sistemas de parentesco, económicos o religiosos se consigue fácilmente, porque todo ello tiene lugar dentro de unos pocos roles. Ciertamente esta integración se observa a veces en el mismo acto como en casos donde la redistribución económica por un líder es también una demostración de las obligaciones políticas de los líderes con respecto a aquellos sobre quienes tienen autoridad.[3] Sin embargo, a medida que las sociedades se hacen más complejas, la relación de conducta excluida por definición del sistema político, con respecto a la conducta en ese sistema, se convierte en un problema interesante a investigar para arrojar luz sobre la cultura política, es decir, sobre la ideología y práctica del poder y las relaciones de autoridad en la cultura como un todo.

Las relaciones de autoridad

Las relaciones de autoridad de un sistema político constituyen sus rasgos constitucionales. Cuando un antropólogo expone la naturaleza de las distinciones convenidas y de poder legítimo entre los roles de una polity, está describiendo, de hecho, una constitución para esa sociedad particular. En este sentido Rattray (1929) tiene bastante razón al titular *Constitución y derecho de los ashanti* el libro en que describe las relaciones de autoridad de los ashanti. Además, en el grado en el que las relaciones de autoridad forman una red entre los roles, podemos hablar de una estructura de autoridad. Como se ha señalado ya, la estructura de autoridad es actualmente el rasgo básico de identificación de las categorías taxonómicas, mediante el cual los antropólogos designan y distinguen una clase de polity de otra en la lista que generalmente estudian. Haciendo especial referencia a las sociedades africanas, he dividido éstas en sistemas centralizados y no centralizados (Cohen 1965). Las polities no centralizadas son divididas de nuevo en tipos de adaptaciones ecológicas, como sigue: *a)* aquellos basados en plantas y/o animales domesticados, y *b)* aquellos basados en la caza y el pastoreo. Se hace después una nueva subdivisión sobre la base de las unidades estructurales que constituyen la base organizativa dentro de la que actúan las relaciones de autoridad; ejemplos específicos son las bandas patrilocales, los consejos de pueblos, los linajes segmentarios, etc. Las polities centralizadas difieren *a)* con respecto al grado de autonomía de los grupos locales, y *b)* con respecto al modo de reclutamiento de los roles políticamente relevantes. Estos dos factores

3. La correlación de tales categorías en los estudios de interrelación cultural debe hacerse dándose cuenta de que la misma conducta puede considerarse corno un indicador de dos o más variables.

se interrelacionan para producir una variación continua desde tipos de relaciones de autoridad entre los Estados extremadamente centralizados hasta tipos altamente descentralizados.

Como se ha señalado anteriormente, si se utiliza este sistema de clasificación o algún otro *(cf.* Vansina 1962, Mair 1962, Gluckman 1965, etc.) esta variación entre las relaciones de autoridad nos plantea un problema central que ha de ser explicado. Este no es el único enfoque posible *(cf.* Swartz, Turner y Tuden 1966), pero resulta lógicamente de la idea de clasificar los sistemas políticos por sus diferencias y semejanzas en estructuras de autoridad.

Para delimitar esta variable, es necesario preguntar quién puede hacer qué a quién en cualquier nivel determinado de la polity. Lo que nosotros buscarnos es un conjunto de normas explícitamente declaradas o implícitas en la práctica, que indiquen cómo están distribuidos los valores escasos entre superiores y subordinados. ¿Cuáles son los derechos reconocidos de los superiores y subordinados? Por un «derecho reconocido» entiendo una conducta asociada con un rol o grupo a la cual ningún individuo o grupo se opone con éxito. Los miembros de la polity pueden defender firmemente el derecho o ser indiferentes con respecto a él, o incluso desaprobarlo. Sin embargo, mientras no se opongan activamente y con éxito a la prerrogativa de suerte que ésta no pueda ser practicada por sus detentadores actuales, tal prerrogativa es, hablando operacionalmente, un derecho reconocido. Debiera mencionarse que esto tiene algo que ver con el concepto de legitimidad en la ciencia política, pero es también diferente porque el concepto de legitimidad puede tener connotaciones más amplias, al menos en la forma en que es utilizado por algunos teóricos. Por ejemplo, al definir este término, S. M. Lipset sugiere que la legitimidad hace referencia a «la capacidad del sistema para engendrar y mantener la creencia de que las instituciones políticas existentes son las más apropiadas para la sociedad» (Lipset 1960: 74). En este sentido, legitimidad se refiere a los derechos reconocidos como se han definido aquí y a las creencias de la población en la justicia de estas prácticas. El derecho reconocido denota más prudentemente el hecho de que el rol o grupo goza de ciertas prerrogativas. Las razones por las que esto es así pueden incluir las creencias de los pueblos, la habilidad política del líder, sus poderes coercitivos, el miedo a los enemigos del exterior, etc. Limitando de esta forma el concepto de derecho reconocido, podemos admitir una variación más amplia de las condiciones que pueden crear tales derechos e incluir una variedad mayor de estructuras de autoridad. Por esta razón un tirano conquistador puede no ser el gobernante «legítimo» de una polity, pero su fuerza superior le proporciona el derecho reconocido a gobernar, creando de este modo un tipo de estructura de autoridad que es importante en la evolución de los sistemas políticos.

Un conjunto nuevo de indicadores, que ayuda a delimitar las relaciones

de autoridad, se refiere a la serie de sanciones que se ponen en movimiento cuando las relaciones de autoridad son abrogadas por los subordinados, excepto en condiciones en las que los derechos reconocidos están aún actuando. Estos pueden variar desde la acción individual del superior contra la persona o personas que descuidan actuar en el papel de subordinados, hasta medidas de represalia a través de instituciones especiales que tienen la función de proteger y mantener las relaciones de autoridad en la polity. Además, observando actualmente tales casos, esta categoría particular de datos se adecua muy bien a la técnica del «caso hipotético». Los informadores pueden estar de acuerdo, en general, sobre qué debiera hacerse cuando se infringe tal y cual norma, y es mucho más fácil obtener una serie de sanciones más amplia al preguntar sobre ellas que al esperar observar casos reales de abrogación de normas.

Al igual que la historia constitucional es una de las estrategias básicas de investigación para comprender el desarrollo y la naturaleza del Estado-nación moderno, también es importante en antropología política investigar siempre que sea posible la historia pasada de la estructura de autoridad, aislando los cambios principales que han tenido lugar. Trabajos de tal clase han sido realizados por Barnes (1954), Fallers (1956), Smith (1960), Pedrasco (1961), Bailey (1963), Cohen (1966), y otros. Tal enfoque es en extremo importante, ya que a menudo es muy difícil interpretar o teorizar sobre documentos contradictorios cuando no han sido realizados estudios diacrónicos. Por ello, Maquet (1961) y Cedere (1962) tienen puntos de vista bastante diferentes sobre la estructura de autoridad en Ruanda, y solamente cuando tenemos el material histórico (Des Forges 1966), comprendemos que ambos autores están esencialmente en lo cierto, pero cada uno informa sobre un período diferente en la historia de Ruanda. En términos más específicos, es importante saber si: 1) los roles de autoridad han aumentado o disminuido su poder a lo largo del tiempo; 2) los subordinados han mantenido una respuesta constante o variable hacia sus superiores; 3) ha habido allí alguna diferenciación de rol significativa tal como la creación de nuevos roles políticos; 4) ha habido algunos cambios en la relación de la polity en estudio y sus partes con respecto a otras polities o sus partes en las influencias interpolities. Por supuesto, también es crucial preguntar qué acontecimientos históricos parecen haber precedido y estimulado estos cambios, ya que sólo de tal forma somos capaces de conocer si hay alguna explicación racional de los desarrollos que han ocurrido.

Una de las deficiencias del trabajo ya hecho por los antropólogos sobre el sistema político, ha sido una tendencia por parte de algunos escritores a limitar la recogida de información a una descripción de la estructura de autoridad, y por esta razón se supone que ésta comprende el análisis político del etnógrafo de campo. Pero como ya se ha sugerido con anterioridad, en términos del sistema político, este conjunto de datos solamente trata

de la estructura constitucional. Para comprender totalmente el sistema debemos conocer cómo cambia y por qué, cómo funciona en la práctica, y qué influencias se están produciendo en él para facilitar o detener el cambio en cualquier dirección. En el resto de este capítulo trataremos de los rasgos operativos y dinámicos del sistema, en otras palabras, de las principales variables independientes asociadas con la estructura de autoridad considerada como la principal variable dependiente.

Los atributos de poder

Como se ha definido ya anteriormente, el poder es concebido aquí como la capacidad para influenciar la conducta de otros o influenciar el control sobre las acciones valoradas. Como hábilmente ha señalado Smith (1956), el poder es «segmentario». Es decir, no puede ser nunca totalmente contenido dentro de las relaciones de autoridad o, si se quiere, dentro de la constitución de la polity. Siempre hay para los individuos y grupos medios y arbitrios —algunos idiosincráticos para los individuos, otros más imitados y extendidos— de competir por cantidades mayores de poder de la que es legítimamente su derecho bajo las relaciones de autoridad operantes en el sistema en cualquier momento particular del tiempo. Por qué esto es así es un problema interesante, y un antropólogo podría aprovechar la ocasión para hacer una contribución a la teoría política general. En muchas de las teorías políticas tradicionales, desde Maquiavelo hasta hoy, se da por supuesto la existencia de una fuerza motriz original que proporciona la energía que convierte la actividad política en vida social. De este modo, W. T. Bluhm (1965: 249), al comparar Maquiavelo con el trabajo de Neustadt sobre el poder de la presidencia, afirma que estos dos autores sienten que el motivo principal de la acción política es el ansia o deseo de poder. Más convincentemente para nuestros propósitos, L. H. Riker (1962: 22) sugiere que un hombre políticamente racional es aquel que prefiriese ganar que perder sin reparar en los peligros. En otras palabras, según los teóricos de la política en la cultura occidental, un sistema político requiere para funcionar un cierto tipo de motivación a nivel psicológico entre, por lo menos, algunos de sus miembros. Aquí se plantea un problema antropológico clásico. ¿Hasta qué punto es universal esta suposición? ¿Es con seguridad una constante? Existen ya técnicas disponibles para medir la motivación de «necesidad de poder» en materiales destacados tales como cuentos, folklore, sueños, etc. (ver Atkinson 1958, Cohen y VanStone 1963). Por consiguiente, es razonable preguntar si la variación en la intensidad de la motivación de poder está o no relacionada con las diferencias en la naturaleza de los sistemas políticos en general y con las relaciones de autoridad en particular cuando las comparaciones

son hechas a lo largo de toda la serie de polities conocidas por el antropólogo.

La cuestión de medir o registrar información sobre el poder es un problema más complejo y sutil que el de la autoridad. Esto se ve mejor si analizamos el concepto de influencia que es la acción componente u operativa de poder en las relaciones interpersonales. Ha sido definida como «*...una relación entre actores,* en la que un actor induce a otros a actuar de una forma en que de otro modo no habrían actuado» (Dahl 1963: 47). Como señala Dahl en el mismo pasaje no es, sin embargo, tan fácil estimar con precisión cómo se habría conducido la gente si se dice que está ausente la condición que se está midiendo u observando. Pero no es imposible. Por ejemplo, un líder A organiza una actividad y consigue que diez personas sigan su dirección; otro líder, B, representando el mismo rol, organiza una actividad similar y tiene éxito en lograr veinte seguidores. Comparando A y B en un número de actividades, encontramos que esta disparidad parece mantenerse por lo general, y concluimos que B es el líder más poderoso. Por desgracia, éste es el caso más simple. Puede ser que el grupo más pequeño de seguidores de A dure un año, mientras que el mayor de B dure solamente unos pocos meses, o A puede ser más influyente con respecto a las actividades a, b, y c, mientras que B solamente lo es con respecto a x, y, y z. Por consiguiente, la advertencia metodológica de Dahl (1963: 47) no tiene ningún valor. Cuando recogemos datos del poder debemos buscar a) tantas medidas de influencia relativa como sea posible, y b) mencionar expresamente a qué actividades o dimensiones particulares se refiere la influencia, y qué conductas han sido utilizadas para indicar o medir tal influencia.

Además, las cuestiones básicas de cuánto poder es deseado entre miembros de una polity y de qué modo se mide el poder, es importante para comprender y analizar las fuentes de poder válidas para los miembros. Estas pueden encontrarse en las bases del sistema de status y en las habilidades políticas de los actores.[4] Para descubrir problemas del sistema de status se debe preguntar sobre las cualidades que la gente reconoce como instrumentos que otorgan a un hombre capacidad para influenciar o intentar influenciar a otros. Estos instrumentos pueden incluir el éxito personal, los poderes de adjudicación, el poder sobrenatural para predecir el futuro o invocar la ayuda de lo sobrenatural, la valentía militar, el éxito en la búsqueda de alimentos, la apariencia física, la formación de coaliciones con éxito, la actuación como mediador entre diferentes políticas. Cual-

4. Por sistema de status en una polity entiendo la serie de actividades más o menos deseables por los miembros de la población. En este sentido, tales actividades son valores, y por definición son relativamente escasos, de forma que no todo el mundo puede alcanzarlos, y aquellos que los alcanzan tienen, por esta razón, cosas que son reconocidas universalmente como valiosas por aquellos que no las tienen.

quiera que sea la lista posible, y puede que sea la misma en toda la polity o que varíe entre los distintos niveles de la población, la adquisición de tales instrumentos proporciona a la persona capacidad para ganar o mantener influencia. Las habilidades políticas pueden derivarse de los ejemplos relativos a la medición del poder dados anteriormente. Dadas unas bases de status idéntico o similar en el mismo sistema, una persona puede ejercer más poder que otra. Si los instrumentos son de hecho los mismos, concluimos que la persona más poderosa está utilizando sus instrumentos con más ventaja. Por qué esto es así se convierte en la base para la descripción y análisis de las habilidades políticas del sistema en estudio.

Resumiendo, pues, el poder contiene los valores de la cultura en la que el sistema político está inserto, más las habilidades con que los actores políticos efectúan sus actividades en el sistema político. Dado que éstas varían en el tiempo como respuesta a las condiciones de cambio y personales del sistema político, nunca están totalmente contenidas en la estructura de autoridad más estable y formal, es decir, en la estructura constitucional de la sociedad. Ciertamente, la interacción entre las relaciones de poder y la estructura de autoridad constituye una base fundamental del sistema político, al que volvemos ahora.

El proceso político

En el sistema político en general la relación de poder a autoridad puede verse en dos formas; primero, en la crisis o disminución de autoridad, y segundo, en la legitimación de poder tal que nuevos roles de autoridad son creados y/o reforzados los más antiguos en la cantidad de poder de que disponían. En el primer caso, para vigorizar o poner en movimiento el sistema, supondría la presencia de un principio de entropía en las relaciones de autoridad; esto quiere decir que en todos los sistemas políticos de todas las épocas hay una tendencia de los subordinados a rechazar la autoridad de los superiores. Esto podría ser debido a reacciones psicológicas a la autoridad, y no está necesariamente presente, o presente en el mismo grado, en todos los miembros, pues siempre hay algunas fuerzas de entropía que tienden a estar actuando en la polity. Por otra parte, éstas son reprimidas o mantenidas bajo control por las fuerzas de legitimidad, en otras palabras, por la acción difusa de fuerzas que engendran una creencia en la falta de valor de la estructura de autoridad. Las dos fuerzas; la legitimidad y su opuesta, la entropía, están en tensión de suerte que un aumento en una produce una disminución igual en la otra. Otra forma de expresarlo consiste en manifestar que en todos los sistemas políticos hay personas, grupos, o situaciones que tienden a disminuir el poder de uno o más de los roles de autoridad en el sistema político. Un análisis y descripción detallados de ese sistema debiera revelar cuáles son

las variedades de entropía en la polity: ¿cuál es su antigüedad? ¿qué éxito tienen? y ¿bajo qué circunstancias se producen? Por el contrario, puesto que las fuentes de poder nunca están totalmente incorporadas a las relaciones de autoridad, siempre existe la posibilidad de que personas o grupos con autoridad intenten aumentar o legitimar sus poderes, o de que personas y grupos no reconocidos en la estructura de autoridad intenten crear nuevos roles de autoridad que consoliden y hagan legítima su influencia sobre poderes específicos. Esta situación se ve más claramente en períodos de cambio rápido, cuando las fuentes de poder pueden experimentar cambios en sí mismas. En tales épocas la gente, o más correctamente, los roles no asociados tradicionalmente con las relaciones de autoridad, pueden llegar a controlar las fuentes de poder reconocidas y, por lo tanto, legitimadas.

El proceso político no es sencillamente una relación abstracta entre el poder y la autoridad. En términos de acción se manifiesta a sí mismo como un conjunto de actividades agrupadas bajo la categoría general de la toma de decisión. Una decisión se define como «una elección entre alternativas», y una decisión autorizada es «una elección entre alternativas en que la elección tiene efectos significativos y obligatorios respecto a aquellos miembros del sistema político a que se refiere (Easton 1959). Las decisiones son el resultado de demandas hechas en el sistema. Tales demandas varían en la forma en que estimulan el sistema a actuar, y esta variación produce diferentes clases de decisiones. Todos los sistemas políticos están adaptados a hacer frente a las demandas. Sin embargo, por la forma en que las dirigen y asocian, la toma de decisión con roles diferentes es una determinante principal de las diferencias entre las estructuras de autoridad.

La toma de decisión puede ser clasificada de distintas maneras. Quizás el modelo más detallado del proceso ha sido expuesto por Snyder (1958), donde cada aspecto imaginable de la actividad y de sus relaciones está trazado. Sin embargo, probablemente los antropólogos encontrarán este enfoque demasiado molesto, puesto que fundamentalmente analiza una cultura y sociedad total utilizando la toma de decisión como un punto céntrico de estudio. Desde un punto de vista más vulgar y de sentido común, las decisiones observadas por los antropólogos pueden separarse en dos categorías principales: aquellas que son aspectos del funcionamiento normal del sistema político, y aquellas que son más a menudo periódicas y/o irregulares, pero que acontecen bajo la rúbrica de lo que llamaríamos decisiones de crisis. Esta dicotomía no es completamente satisfactoria, porque las decisiones de rutina pueden desembocar en crisis bajo ciertas condiciones, sin embargo apunta hacia algo ampliamente notado por los trabajadores de campo. Los hechos que se derivan de la actuación del sistema político tienden a hacerle funcionar con un grado creciente de profundidad y claridad. De esta forma la distribución de derechos sobre el

uso de la tierra por un jefe puede ser una función normal del jefe de un poblado de África Occidental. Solamente afecta a un número pequeño de gente y, a no ser que el trabajador de campo sea conocedor de la decisión de antemano, o controle la situación, es difícil de observar. Por otra parte, una guerra o la sucesión al poder de un nuevo jefe puede activar todo el sistema, y sus efectos son más claramente visibles en toda la polity. Yo argüiría que estos diferentes tipos de decisiones varían según la profundidad y el grado de proyección que tienen en la polity, lo que quiere decir que la participación política asociada a cada tipo de decisión varía también. En otras palabras, a medida que nos movemos de las decisiones cotidianas o de rutina a las de crisis, se implican de manera creciente amplios sectores del sistema político.

En las decisiones de rutina colocaría los asuntos administrativos y adjudicativos, puesto que estas actividades son parte de la actuación cotidiana del sistema político. En las decisiones de crisis coloco ciertos aspectos de las relaciones interpolity, condiciones ecológicas anormales, y sucesiones al poder. Estas son brevemente discutidas más adelante.

La mayoría de las decisiones administrativas se refieren a asuntos de rutina, cuya puesta en juego implica la ejecución de la política pública de la polity. Esto incluye hechos tales como la decisión sobre la naturaleza de la búsqueda de alimentación en circunstancias normales, la distribución y el registro del uso de la tierra nueva, la recaudación de tributos para los líderes locales, la decisión del tiempo y escala de los ceremoniales en el ciclo anual (de nuevo, en circunstancias normales). Hay un número de cosas que deben hacerse sobre una base regular que afectan o podrían afectar a toda la polity si no se organizan y llevan a cabo convenientemente. La enorme serie de factores que afectan a estos asuntos cotidianos en cualquier situación dada es el conjunto de variables independientes que determinan la naturaleza de la actividad administrativa en la polity. Por ejemplo, no sólo es importante conocer las expectativas de cada rol en la jerarquía de una estructura de autoridad determinada, sino que también se debería comprender cómo las presiones e influencias exteriores afectan a cada rol y cómo cada representante de un rol utiliza sus prerrogativas para comprender el resultado de las decisiones que se toman en la estructura de autoridad. Sólo entonces se harán evidentes las tendencias de cambio, causadas por las pautas normales de la toma de decisión en los asuntos cotidianos de la polity. Las decisiones adjudicativas, en cuanto asunto de rutina, son necesarias cuando se han hecho infracciones de normas que requieren acción pública por parte de la polity en contra de los transgresores. En un número de sociedades muy sencillas, muchas infracciones consisten en disputas interpersonales que han de resolverse por los individuos mismos que están en conflicto, en tanto que los demás miembros mantienen una clara falta de interés y no intervienen, por supuesto, de ninguna forma significativa. En otras ocasiones, sin embargo,

el grupo como un todo, y la persona o personas que actúan contra el transgresor, pueden no tener ninguna disputa personal con él o ella en absoluto. Están ejecutando simplemente la decisión judicial a la que se ha llegado por miembros a los que concierne la conducta del transgresor. En sociedades más complejas, la infracción de la norma produce una activación del sistema judicial, que en muchas sociedades es idéntico a la estructura de autoridad, diferenciándose de ella sólo en los niveles más complejos del Estado centralizado, donde la acumulación de codificación legal y escrita presenta la posibilidad de una categoría de especialistas legales.

La distinción entre decisiones administrativas y adjudicativas depende de la cualidad de la infracción y de la naturaleza del conflicto interpersonal dentro de la polity, es decir, de la naturaleza de la demanda o incentivo para tomar decisiones. En los asuntos administrativos una decisión tiene que tomarse con respecto a si, cómo, por qué, dónde o cuándo deben hacerse ciertas cosas o no. Todas las alternativas son (generalmente) legítimas; la cuestión es simplemente qué alternativa tendrá resultados más beneficiosos o satisfactorios dadas las condiciones conocidas. Sin embargo, el incentivo o demanda en una situación adjudicativa implica una o las dos condiciones siguientes. En primer lugar, algo que se siente como una infracción de la ley ha causado daño, y por consiguiente se debe acudir a la ley para poner el asunto en orden. ¿Cuáles son los precedentes en tales casos? ¿Qué normas se han infringido?, etc. Estas son las cuestiones planteadas, y se destacan claramente cuando el grupo y sus líderes deliberan el caso. En segundo lugar, dos o más personas pueden estar implicadas en una disputa que no pueden resolver por sí mismas. Cada una cree que él (o ellos) tiene razón e intenta legitimar su posición apelando a una decisión adjudicativa.

Para obtener un conjunto de variables independientes que expliquen estas decisiones, es importante preguntar: ¿Cómo se llega a las decisiones judiciales? Esto implica, corno en el caso de las decisiones administrativas, definir las características de rol y las influencias, tanto formales como informales, que afectan a tales decisiones.

Ciertos problemas son tan importantes que las decisiones que les atañen son lo que yo llamaría un motivo de crisis. Una decisión de crisis es aquella en que bien la polity entera bien una parte significativa de ella considera que su interés en una decisión es vital. En otras palabras, implica la supervivencia de su grupo con respecto a sus prerrogativas actuales. Problemas ecológicos anormales tales como sequías, hambres, extinción de una fuente principal de alimentación, inundaciones repentinas, son algunos de los principales tipos de crisis. Sin embargo, anormalidades más o menos corrientes tales como la distribución desigual de los recursos productivos en el cultivo, la siembra, o la caza, cuando se dice que tales

hechos se deben a favores sobrenaturales, pueden producir una crisis en la polity, cuya ideología se basa en la creencia de que la malevolencia es una causa de la productividad desigual. En tales casos se considera que los intereses vitales de la comunidad han sido violados, y las decisiones deben encaminarse a conseguir una equidad mayor de la generosidad de la naturaleza en el futuro próximo. Tales decisiones a menudo implican el establecimiento de procedimientos judiciales para diagnosticar el problema, y después decidir el curso de la acción a seguir cuando se conozcan las causas, las cuales se buscarán en la gama de explicaciones culturales de tales desórdenes. Un segundo conjunto de crisis gira en torno a las relaciones interpolity. Este tema se discute abajo con más detalle, pero por el momento debiera señalarse que las relaciones entre una polity, o parte de ella, y otras entidades políticas fuera del sistema político pueden acabar en crisis con respecto a las que deben tomarse decisiones. Ejemplos de tales crisis son las rivalidades entre varias polities sobre el acceso a los recursos, o al comercio, o la competencia por la posición dominante en una alianza surgida entre polities locales. Del mismo modo pueden suscitarse crisis por la acción de, o la reacción a, ataques interpolities para saquear o hacer esclavos. Un último ejemplo que recuerdo es la situación en que una persona o facción de una polity procura aumentar su poder local, y solicita ayuda fuera de la polity para reforzar su posición interior. Gran parte de la forma que tales crisis adoptan depende de la estructura de relaciones entre las polities que se han establecido en el pasado entre los sistemas políticos en cuestión.

Un tercer conjunto de crisis gira en torno a la sucesión del poder en la estructura de autoridad *(cf.* Goody 1966). En los sistemas políticos modernos, como los de las democracias occidentales, tales crisis son atenuadas por el uso extendido de procedimientos electorales, nombramiento según el mérito, o de un sistema de patronazgo bien organizado, todo lo cual se interrelaciona en formas complicadas por la necesidad constitucional de elecciones y la actuación de los partidos políticos.

En la mayor parte de las polities consideradas por los antropólogos no se practican medios de sucesión tan complejos. Sin embargo, en todos los sistemas, tanto si tienen una base electoral como si no, la sucesión del poder presenta como punto central bien definido los diversos segmentos políticos de la polity que consideran la sucesión como una posible contracción o expansión de su poder. Por consiguiente, la sucesión siempre afecta a los intereses vitales, y en este sentido es una crisis. Por otra parte, porque es una crisis y supone el acceso a la estructura de autoridad, la sucesión implica decisiones que aíslan muy claramente el sistema político, al presentar como punto céntrico evidente la rivalidad en el reclutamiento y en los medios por los que se resuelve tal competencia.

Un número de factores influencian la sucesión, aunque varían grande-

mente según la complejidad de la polity y su estructura de autoridad.[5] En primer lugar, hay normas que rigen la sucesión; éstas pueden ser complejas o muy sencillas, e incluyen también precedentes de acontecimientos excepcionales tales como el del regente que puede gobernar en lugar de un monarca mientras éste sea demasiado joven por razón del derecho de primogenitura. Quizás el rasgo más importante del derecho de sucesión es el grado de rivalidad que se permite entre los candidatos en términos de quién toma las decisiones finales y de qué tipo de requisitos de status son mandatarios y/o deseables por parte de los candidatos. Incluso departamentos que deben permanecer en un grupo de descendientes permiten la competencia mientras las normas permitan la ventaja de un grupo de elegibles más que sólo de uno. Aquí se plantea un problema teórico de interés entre la relación de diferentes tipos de normas de sucesión y diferentes tipos de estructuras de autoridad (ver Cohen 1966). Un segundo conjunto de influencias sobre las crisis de sucesión y sobre las decisiones subsiguientes que deben tomarse surge del tipo de intereses que están implicados en la sucesión, y de qué y a quiénes representan. En relación al mismo conjunto de influencias, es importante para los que controlan la situación tener en cuenta las exigencias del poder y las cualidades de los candidatos, y tratar de elegir dentro de las presiones de las demás influencias al mejor hombre. En las polities muy simples puede haber dos hombres poderosos y con éxito que reúnan cualidades, pero sólo uno de ellos puede tener el cargo. Cada uno puede tratar de obtener partidarios; frecuentemente (pero no siempre) los intereses de sus partidarios, en cuanto opuestos a los de los no partidarios, sólo son mínimamente cumplidos al dar apoyo a uno u otro. En su lugar es el bienestar de toda la polity el que está implicado, así como los deseos individuales de los candidatos. Por otra parte, en aquellos casos de sociedades bastante simples, tales como la de los tiwi, donde los hombres con éxito tienen que dispensar patronato deseable en sumo grado, los intereses de los partidarios pueden considerarse como un factor que influencia las decisiones de sucesión. Por supuesto, si un linaje completo de un clan ha sido separado del acceso al poder por poco tiempo o para siempre porque el candidato de su linaje no ha sido elegido, entonces todo el linaje, más aquellos que dependen de él, está vitalmente interesado en la decisión. En el mismo sentido es importante saber cuánto poder tiene el que desempeña el cargo de elegir a su sucesor, gracias a su autoridad formal o su control informal de la toma de decisión aun cuando esté muerto o enfermo en el momento en que la decisión se haga efectiva.

Una tercera clase de influencias en las crisis de sucesión es decisiva,

5. Consultar Goody (1966) para una discusión más completa de la naturaleza y efectos de los problemas de sucesión sobre la estructura y el proceso del sistema político.

aunque difícil de averiguar. Este es el grado de compromiso otorgado por los miembros a su propio sistema político o aparte de él, dado que el compromiso puede variar con relación a los diferentes poderes de la estructura de autoridad, y variar a lo largo de los segmentos de la polity. Supongo que esta clase de influencias es, de hecho, una cualidad si no desconocida por lo menos ampliamente puesta en tela de juicio por la gente en todas las sociedades. Por esta razón queda planteada la cuestión de «si podremos conseguirlo o no» cuando una persona o grupo está pensando en la sucesión y/o usurpando uno o varios cargos, o imponiendo una nueva clase de cargos o empleados en la polity. La gente tiende a apoyar su propio sistema cuando se le pregunta su opinión de él, pero pueden o no oponerse activamente cuando se produce un cambio en el sistema. Por supuesto, si el cambio es acompañado de poder suficiente, bien la conquista o algún otro medio, no existe dificultad. Sin embargo, cuando se plantean problemas de sucesión, incluso sin conquista, existe una tendencia en los candidatos, excluidos formalmente por las normas, a desear que las normas se cambien o se amplíen para incluir a algunos o a todos los excluidos previamente. Esto se infiere simplemente de la suposición de que el poder es un fin atractivo y deseable, y las normas de sucesión son atacadas constantemente cuando grupos o individuos que desean posiciones de autoridad son excluidos de la sucesión.

La socialización política

Dado el hecho de que en una polity existe un gran número de decisiones autorizadas, es importante saber cómo y por qué en un sistema político los actores aceptan tal dirección y creen firmemente que hacerlo así es la forma correcta de actuar. Aunque parte de la explicación descansa en los poderes coercitivos de que disponen la mayor parte, si no todas las estructuras de autoridad, ésta no es obviamente la respuesta completa, puesto que mucha gente en cualquier polity no necesita ser obligada a aceptar las consecuencias de las decisiones incluso cuando sus propias vidas corren peligro, como en el caso de la guerra. En otras palabras: ¿Cómo aprende la gente a ser miembros activos y participantes de la polity y qué es lo que deben aprender si tomaran parte en la vida política del sistema? Aquí la suposición es que, aunque puede haber algo tan universal como «el hombre político» (es decir, una persona dispuesta a ganar, o a conseguir el poder), es probable que la forma, contenido e intensidad de tales cualidades psicológicas varíe según los sistemas políticos. Además, un estudio de sistemas nos conduce a considerar esta variación en su relación con nuestro punto céntrico del análisis comparativo, a saber, la estructura de autoridad. El primer hecho a exponer aquí, pues, es qué clase de cultura política existe en el sistema político en el que estamos interesados.

Por cultura política entiendo un conjunto de ideales y símbolos que describen las metas y fines de la vida política en términos de las tradiciones de los miembros. En la práctica, esto implica también la forma en que el poder y la autoridad son entendidos y practicados por una cultura como un todo. Tales datos culturales debieran responder a la pregunta: «¿Qué conducta política es buena, mala y aceptable en este sistema político determinado?». Sólo cuando se hace esto podemos mostrar más claramente la naturaleza del «hombre político» en el sistema. Una pregunta comparativa interesante seria entonces: «¿Qué culturas políticas tienen correlación con los diversos tipos de estructuras de autoridad» (Ver LeVine 1966). Yo sugeriría que las sociedades de pastores y cazadores acentúen el igualitarismo porque cada hombre llega a ser eventualmente un actor político en el sistema. Las sociedades acéfalas sedentarias acentúan la gran obra porque la mayoría de los miembros del sistema político pueden, por medio del esfuerzo, conseguir un puesto político importante. Por otra parte, la mayoría de los Estados primitivos tienen accesos limitados a las posiciones de autoridad como una propiedad de su carácter constitucional. De este modo se acentúa la competencia entre la élite política, mientras que, en la cultura como un todo, se subrayan la adherencia completa o las normas y recompensas de la subordinación apropiada como valores de la cultura política.

Sin embargo, la socialización política está firmemente basada en el tiempo. La gente aprende la conducta política conveniente en su juventud y luego intenta aplicar este saber cuando son adultos como miembros plenamente experimentados. Es importante señalar cómo la experiencia de socialización es conveniente con respecto a las prácticas actuales de la estructura de autoridad, puesto que siempre está presente la posibilidad de cambio debido al tiempo transcurrido entre el aprendizaje y la adaptación de los miembros a muchas presiones, además de las ideológicas, cuando se convierten en actores y tomadores de decisiones en el sistema. Cuanto más conveniente es la socialización para la práctica actual, más estable y permanente es el sistema político, y viceversa. Cuanto menos pronostica la socialización respecto a la experiencia adulta, menos estable es el sistema. Nuevos tipos de aprendizaje están mejorando esta inestabilidad al proporcionar a aquellos que son socializados unos fines nuevos y frecuentemente más adaptables. Hechos tales como la experiencia urbana *y* la enseñanza occidentales, etc., están haciendo esto en muchas partes del mundo hoy, pero aún quedan lagunas. Así, muchos padres del norte de Nigeria saben que sus hijos aprenderán muchas cosas en las escuelas occidentales, que permitirán a los más jóvenes llegar a ser «grandes hombres». Sin embargo, también saben que un mínimo porcentaje de estudiantes alcanzarán alguna vez educación suficiente para hallarse en disposición de desempeñar las pocas posiciones de poder y autoridad existentes en la sociedad. El resultado respecto a la escuela es ambivalente,

y menos que universal la aceptación de su competencia como un nuevo medio de socializar la juventud y proporcionar oportunidades para el acceso a los trabajos importantes.

Por último, es importante comprender corno y qué aprende la gente que es elegible para el poder cuando intentan obtener el cargo y qué habilidades políticas deben aprender respecto al trabajo para desempeñar su función satisfactoriamente. Los antropólogos han descrito a menudo las cualidades del liderazgo político, bien en particular refiriéndose a una persona concreta, bien en términos generales caracterizando el rol. Lo que se necesita es una comprensión de las fuerzas que crean un liderazgo legítimo y de la forma en que la misma gente y los líderes llegan a conocer y aceptar estas pautas. Este último punto es muy importante en situaciones de cambio rápido, como se manifiesta en la mayor parte de las naciones nuevas. Nosotros aún no sabemos qué produce liderazgo estable en tales situaciones, incluso, aunque exista un número de casos bien documentados, tanto sobre las situaciones políticas estables (Smith 1960), y las relativamente inestables (Epstein 1958) en el mundo moderno.

Las relaciones interpolity

Las relaciones interpolity varían con relación a la defensa de las fronteras del sistema político. Por un lado, la polity actúa como una unidad total por medio de su estructura de autoridad, mientras que por el otro sólo partes del sistema político interactúan con partes de otras autoridades. Esto es cierto si nos referimos a bandas pequeñas de cazadores, poblados autónomos, jefaturas pequeñas, o Estados centralizados. Además, las relaciones interpolity se complican por el hecho de que algunas polities interactúan horizontalmente, es decir, con otras unidades que son independientes y generalmente del mismo status. De este modo, las bandas se relacionan con otras bandas, los poblados con otros poblados, aunque algunas unidades de una clase, como los poblados autónomos, pueden tener relaciones con Estados centralizados, o pequeñas jefaturas con grandes jefaturas, etc. Por otro lado, las polities tratan unas con otras cuando una de ellas es una parte pequeña aunque deslindada de la otra, tales como las unidades familiares con respecto a una organización de unión más grande, o los barrios con respecto a los poblados, o los poblados con respecto a los gobiernos centrales, y así sucesivamente. Este tipo de relación interpolity más reciente se denomina «vertical».

En las interacciones horizontales es necesario comprender cuál es el objeto de la interrelación. Cualquiera que sea la razón de la interacción —guerra, saqueo, competencia por recursos escasos, o cooperación para lograr una meta común— el fin o los fines tienden a determinar la naturaleza de la interacción que generalmente compromete a la polity como

un todo. Lo mismo ocurre cuando una parte de la polity interactúa con una parte de otra. Tanto si es saqueo, comercio, relaciones triviales, o hermandad de sangre entre miembros de grupos tribales adyacentes, lo que importa es una comprensión de las razones por las que se produce la interacción. ¿Cuáles son sus resultados y cuáles son las influencias que actúan sobre estos resultados? Por ejemplo, los miembros de sociedades segmentarias interactúan con los grupos vecinos acéfalos, que practican la autonomía de poblado y una estructura de parentesco no-ramificada (espacialmente). El resultado es que las sociedades segmentarias tienen grupos más amplios a que recurrir gracias a sus reglas de descendencia, y por esto tienden a expansionarse en el territorio de los vecinos no segmentarios (Sahlins 1961). O, por otra parte, el nivel de jerarquía subrayado entre los mbembe acéfalos del sur de Nigeria, tanto si es política a nivel de barrio o a nivel general de poblado, dependía de sus pautas de conflicto y evacuación lejos de los grupos hostiles del norte (Harris 1962). En el ejemplo de los mbembe, la estructura de autoridad de la polity es influida por las relaciones horizontales entre las politys, mientras que en los ejemplos citados de linajes segmentarios (Sahlins 1961), la estructura misma de autoridad tiende a determinar el resultado de las hostilidades entre polities.

Desde el punto de vista horizontal es importante saber cuáles son las relaciones, sus metas, y efectos, cuando partes de una polity se relacionan con el todo —supuesto el hecho de que las partes tienen algún grado de autonomía, es decir, que pueden ser consideradas como sistemas políticos por derecho propio. Con relación a algunos tipos de análisis, este trabajo ya estaría hecho si la polity entera fuese estudiada como un todo y relacionada con cada parte. Sin embargo, en antropología tratamos más frecuentemente de partes de sociedades incorporadas a entidades más amplias. De este modo las relaciones de los sistemas políticos que observamos en entidades más amplias, tales como el Estado-nación en el que los antropólogos han estado preocupados, se convierten en una tarea importante y han sido discutidas en detalle por numerosos escritores (p. ej. Apter 1961, Geertz 1963). Las interrelaciones de diferentes tipos de los sistemas tradicionales de autoridad incorporados en nuevos Estados-nación apenas han comenzado, y todavía es difícil ver surgir cualquier pauta general en estas clases de investigaciones. Lo que se necesita aquí son series de estudios de casos mostrando las relaciones de las polities tradicionales no-occidentales con sus áreas nacionales y regionales más modernas de organizaciones gubernamentales, de forma que podamos empezar a ver qué variables están asociadas con qué clase de respuesta y qué tipo principal de estructura de autoridad (*cf.* Cohen y Middleton 1970).

Conclusión

Como lo hemos definido aquí, el sistema político comprende la estructura de autoridad de una sociedad en su relación con la distribución del poder, y estas interpelaciones se agotan en la toma de decisiones de la vida diaria de una polity. La evolución general o macro-evolución de los sistemas políticos es un asunto de análisis comparativo, del mismo modo con que este tema es tratado en la parte IV de este libro, tanto por medio de comparaciones restringidas como de análisis de datos colectivos de amplias muestras de sociedades. A nivel local o micro-nivel, la estrategia de enfoque del estudio de los sistemas políticos no es simplemente la descripción de entidades estáticas. Al considerar la estructura de autoridad como una variable dependiente en el proceso político, e incluir también la socialización política y las relaciones interpolity como un conjunto de prácticas que parten y afectan a la estructura de autoridad, hemos establecido, en efecto, un modelo para describir las dinámicas del sistema.

Este modelo de análisis no nos compromete a excluir nada en particular, de modo que el enfoque de sistemas no está necesariamente en contradicción con la estrategia más antigua del trabajo de campo etnográfico. En su lugar invita simplemente a que enfoquemos el área de investigación y explicación sobre un problema, y luego a encontrar las respuestas dondequiera que ocurran en la actuación de la vida social y cultural de la polity. Cuanto más completa sea la explicación, más ampliamente se buscará y examinará el ambiente sociocultural entero para ponerle en relación con la estructura y los procesos en que estamos interesados. En otras palabras, hemos recorrido un largo camino hacia la antropología positiva si seguimos insistiendo que el sistema político no es solamente la estructura de autoridad sino su actuación, desarrollo y persistencia en una polity.

BIBLIOGRAFÍA

APTER, D. E. 1961, *The political Kingdom in Uganda*. Princeton, N. J.: Princeton University Press.

ATKINSON, J. W. (ed.) 1958, *Motives in fantasy, action, and society*. Princeton, N. J.: Van Nostrand.

BAILEY, F. G. 1963, *Politics and social change: Orissa in 1959*. Berkeley: University of California Press.

BARNES, J. A. 1 964, *Politics in a changing society*. Londres. Oxford University Press.

BLUHM, W. T. 1965, *Theories of the political system.* Englewood Cliffs, N. J. Prentice-Hall.
BOGUSLAW, R. 1965, *The new utopians: a study of system design and social change.* Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall.
CODER, H. 1962, Power in Rwanda. *Anthropologica* 4: 45-85.
COHEN, R. 1965, «Political anthropology: The future of a pioneer». *Anthropological Quarterly* 38: 117-131.
— 1966, *The dinamics of feudalism in Bornu* Boston Univetsity Publication in Africa History, vol. 2,
— 1970, «Social stratification in Bornu», en A. Tuden y L. Plotnicov (eds.), *Social stratification in Africa south of tbe Sahara.* Nueva York: Free Press.
COHEN, R., y J, MIDDLENTON (eds.) 1967, *Comparative Political systems: studies in the politics of pre-industrial societies.* Nueva York: Natural History Press.
— 1970, *From tribe to nation in África.* San Francisco; Chandler.
COHEN, R., y J. L. VANSTONE 1963, «Dependency and self-sufficiency in Chipewyan Stories», *National Museum of Canada, Bulletin* 194: 29-55.
DAHL, R. A. 1963, *Modern political analysis.* Englewood Cliffs, N, J.: Prentice-Hall.
DES FORGES, ALISON 1966, *The impact of European colonization on the Rwanda social system.* Paper delivered at the African Studies Association Meetings, Bloomington, Ind. Mimeo.
EASTON, DAVID 1959, «Political anthropology», en B. J. Siegel (ed.), *Biennial Review of anthropology.* Stanford University Press.
— 1965, *A framework for political analysis.* Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall.
EPSTEIN, A, L. 1958, *Politics in an African urban setting.* Manchester University Press,
FALLERS, L, A, 1956, B*antu bureaucracy.* Cambridge: Heffer.
FORTES, M., y E. E. EVANS-PRITCHARD 1940, *African political systems,* Londres: Oxford University Press.
FRIED, M. F. 1964, «Political Anthropology», en Sol Tax (ed.), *Horizons in anthropology.* Chicago: Aldine.
GEERTZ, CLIFFORD (ed.) 1963, *Old societies and new states: the quest of modernity in Asia and África.* Nueva York: Free Press.
GLUKMAN, MAX 1965, *Politics, law, and ritual in tribal society.* Chicago: Aldine.
GOODY, J. R. (ed.) 1966, *Succesion to High office.* Cambridge Papers in Anthropology, n.° 4. Cambridge: Cambridge University Press,
HARRIS, R. 1962, «The influence of ecological factors and external relations on the Mbembe tribes of South-est Nigeria». *África* 32: 38-52.
LEVINE, R. A. 1966, *Dreams and deeds- achievement motivation in Nigeria.* Chicago: University of Chicago Press.
LEVY, MARIÓN J., JR. 1966, *Modernization and the structure of societies. 2* vols. Princeton, N. J.: Princeton University Press.
LIPSET, SEYMOUR M. 1960, *Political man: the social bases of politics.* Garden City, Nueva York. Doubleday.

MAIR, L. 1962, *Primitive government.* Baltimore: Penguin.
MAQUET, J. J. 1961, *The premise of inequality in Rwanda.* Londres: Oxford University Press.
MIDDLENTON, J., y D. TAIT. 1958, *Tribes without rulers.* Londres: Romledge and Kegan Paul.
PEDRASCO, P, 1961, «The civil religious Hierarchy in Mesoamerican Communities: Pre-Spanish background and colonial development». *American Anthropologist* 63: 483-497. Reed. en R. Cohen y J. Middlenton (1967).
RADCLIFFE-BROWN, A. R, 1940, Preface, en M. Mortes y E, E. Evans-Pritchard (eds.), *African Political Systems,* Londres: Oxford University Press.
RAPAPORT, A. 1966, «Some system approaches to political theory», en D, Easton (ed.), *Varieties of political theory.* Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall.
RATTRAY, R. S. 1929, *Ashanti law and constitution.* Oxford: Clarendon Press.
RIKER, L. H. 1962, *Theory of political coalitions.* New Haven; Yale University Press.
SAHLINS, M. D. 1961, «The segmentary lineage: an organization of predatory expansion». *American anthropologist* 63:332-345. Reed. en R. Cohen y J. Middlenton (1967).
SALISBURY, R. s, f., *Political organization in Siane society.*
SHAPERA, ISAAC 1956, *Government and politics in tribal society.* Nueva York: Humanities Press.
SMITH, M. G. 1956, «On segmentary lineage systems». *Journal of the Royal Anthropological Institute* 86: 39-80.
— 1960, *Government in Zazzau.* Londres: Oxford University Press.
— 1966, «A structural approach to comparative politics», en D. Easton (ed.), *Varieties of political theory,* Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall.
SNYDER, RICHARD 1958, «A decision-making approach to the study of political phenomena», en Roland Young (ed.), *Approaches to the study of politics.* Evanston, 111.: Northwestern University Press.
STEWARD, J. H. 1938, *Basin-plateau aboriginal socio-political groups.* Bureau of American Ethnology, Bulletin 120.
SWARTZ, M., V. W. TURNER, y A. TUDEN (eds.) 1966, *Political anthropology.* Chicago: Aldine.
VANSINA, J. 1962, «A comparison of African kingdoms». *África* 32: 324-335.

ABNER COHEN

ANTROPOLOGÍA POLÍTICA: EL ANÁLISIS DEL SIMBOLISMO EN LAS RELACIONES DE PODER *

Hace una década, un distinguido científico de la política realizó un examen de los estudios políticos en antropología social para determinar su contribución al estudio de la política en general (Easton 1959). Su conclusión fue breve y segura: «La antropología política no existe aún». Argumentó que los antropólogos sociales sólo estaban interesados indirectamente en la política, y en la medida en que afectaban a otras variables institucionales en la sociedad: «Las consideraciones políticas son meramente incidentales en el énfasis sobre la estructura de parentesco y sus efectos sociales generales.»

Independientemente de algunas observaciones irónicas breves hechas por Bailey (1968: 281) en contra, el veredicto de Easton no ha sido atacado. Sin embargo, no puedo pensar en ningún otro comentario sobre la antropología social que baya sido tan perjudicial y académicamente tan, irresponsable como éste. Es perjudicial, en primer lugar porque Easton es hoy una de las figuras principales en la ciencia política, y sus puntos de vista cuentan en gran medida en las ciencias sociales. En segundo lugar, su artículo sobre antropología política (1959) y su preocupación con respecto al concepto de «sistema político» le han hecho popular entre los antropólogos sociales (Gluckman y Eggan 1965), algunos de los cuales parecen conceder mucha importancia a esta opinión. Incluso un antropólogo de la capacidad de Southall parece haber aceptado el punto de vista de Easton, y con observaciones justificativas para prevenir posibles acusaciones tipo Lyche de coleccionar mariposas, ha insistido en que deberíamos vencer nuestra debilidad de aventurarnos a nuevas clasificaciones «unidimensionales», más sofisticadas, de los sistemas políticos (Southall 1965). El comentario de Easton es irresponsable porque está basado en lo que parece haber sido una lectura apresurada de unas pocas monografías que

* Deseo agradecer al profesor Max Gluckmann, a la señora A. Hayley y a S. Feuchtwang sus valiosas críticas y observaciones; no son en absoluto responsables de ninguno de mis errores.

dio la casualidad que fueron publicadas poco antes de que él hiciese la observación. Como indicó después, descuida corrientes enteras de pensamiento en antropología, cuya contribución al estudio de la política ha sido inmensa. Lo que todavía es peor, interpreta de forma totalmente equivocada la naturaleza de los problemas teóricos centrales a los que se refiere la antropología.

Easton escribe como si hubiese unanimidad respecto a lo que es la antropología política. Pero tal unanimidad no existe aún. La verdad es que los mismos científicos políticos no están de acuerdo acerca del dominio exacto de la ciencia política. Easton (1968), en un examen reciente de su propia disciplina) declara: «La ciencia política está buscando aún su identidad», y en su libro *A framework for political analysis,* recientemente publicado (1965), se interesa por la cuestión de qué variables deben incluirse en su «sistema político». Si ésta es hoy la situación de la ciencia política, de la que él está tan bien informado, indudablemente hace diez años no podía estar tan seguro acerca de las variables de que se ocupaba la antropología política.

No se trata de jugar con palabras y definiciones, o de hacer sofismas entre disciplinas rivales. Las consecuencias son mucho más fundamentales, pues plantean la cuestión de interés general sobre el rol de la antropología en el estudio, no sólo de las sociedades de cambio de los Estados recientemente independientes de África y Asia, sino también de las sociedades complejas de los países desarrollados. Nuestra materia tradicional (la sociedad aislada de pequeña escala) ha experimentado un cambio político fundamental y no puede estudiarse ya «como si» fuese todavía relativamente autónoma, sino que debe considerarse como formando parte de la estructura institucional del nuevo Estado. Esto enfrenta la Antropología social con la ciencia política, la cual se ha convertido rápidamente en una disciplina muy poderosa a partir de la segunda guerra mundial, tanto en términos de recursos financieros y de mano de obra como en términos de su influencia respecto a gobiernos y otras disciplinas. Lo que es más, recientemente un gran número de científicos políticos competentes han invadido «nuestro territorio» y se han encargado de investigar la política de los nuevos Estados del «tercer mundo».[1]

Estos desarrollos ilustran el estado de transición por el que atraviesa ahora la antropología social, y pide una revisión de las metas, métodos y orientación teórica. También plantea la cuestión de la naturaleza de la relación entre la ciencia política y la antropología social. ¿Qué pueden aprender una de otra? ¿Qué clase de división de trabajo y de cooperación puede desarrollarse entre ellas? Reforzando estas cuestiones está la cuestión de: ¿Qué es la antropología política?

1. Ver, por ejemplo, Coleman 1958; Post 1963; Sklar 1963; Mackintosh 1966, sobre Nigeria solamente. Ver también los ensayos incluidos en Geertz 1963; Apter 1965; Almond y Coleman 1960.

El problema teórico central en antropología política

Una disciplina se define en términos de los problemas principales de que trata. Un «problema» en este contexto se refiere a la necesidad del análisis de la *interacción* entre variables principales. El avance de una disciplina consiste tanto en la identificación y aislamiento de estas variables como en el análisis de su interdependencia. Como Homans señaló una vez, una de las lecciones que aprendemos de las ciencias más antiguas es reducir, en la medida en que nos atrevamos, el número de variables de que tratamos. El primer avance metodológico y teórico importante en el desarrollo de la antropología social ocurrió cuando Durkheim, y más tarde Radcliffe-Brown, defendieron la separación analítica de los hechos sociales de los históricos y de los psicológicos. Es cierto que recientemente esto ha sido sometido a crítica por algunos antropólogos, por distintas razones. Pero esta crítica ha sido hasta ahora dirigida contra la *rigidez* que subyace en esta separación, no contra los principios teóricos. Incluso aquellos antropólogos que consideran la antropología social como una clase de historiografía y piden que se haga el análisis de los datos históricos por los antropólogos, están de acuerdo, sin embargo, en que las instituciones sociales no pueden explicarse sociológicamente en términos de los acontecimientos pasados (Evans-Pritchard 1956: 60). Del mismo modo, incluso en el estudio de símbolos y de la conducta simbólica, cuya actuación está íntimamente implicada en los procesos políticos, se ha mantenido sistemáticamente la separación entre lo social y lo psíquico (Leach 1958; Gluckman 1963; 1968; Turner 1964).

Siguiendo las direcciones teóricas de Durkheim y Radcliffe-Brown, los antropólogos sociales desarrollaron el llamado enfoque «totalizador» de lo que ha sido conocido como «estructura social». Sin embargo, dejando de lado las formulaciones metodológicas y teóricas explícitas, debería preguntarse: ¿Qué han hecho realmente los antropólogos sociales para estudiar la estructura social de forma totalizadora? La respuesta puede encontrarse en los estudios monográficos que han realizado.

Hablando en general, los antropólogos sociales han interpretado «la teoría totalizadora» de la estructura social en términos de un número limitado de instituciones específicas (Beattie 1959). Un examen de las monografías pondrá de manifiesto que se han concentrado generalmente en el estudio de cuatro amplios campos institucionales: ritual, de parentesco, político y económico. En un nivel más alto de abstracción, estos cuatro campos institucionales comprenden dos variables principales: la política y la simbólica.

La separación entre lo político y lo económico en los estudios de antropología social es frecuentemente muy arbitraria. Lo que se conoce como «antropología económica» es, de hecho, una mezcla de las descripciones del proceso económico y de las relaciones económicas. Estos dos aspectos

de la actividad económica pertenecen a dos esquemas conceptuales diferentes que han sido desarrollados por dos disciplinas distintas. El proceso económico hace referencia a la interacción entre el hombre y los recursos relativamente escasos. Por otra parte, las relaciones económicas hacen referencia a la interacción entre los hombres implicados en el proceso económico. Los antropólogos sociales se han interesado principalmente en las relaciones económicas, es decir, en las relaciones entre individuos y grupos en los procesos de producción, cambio y distribución, y la mayor parte de los antropólogos sociales que han estudiado el proceso lo han hecho en la medida en que el proceso afecta a las relaciones económicas.[2] No obstante, estas relaciones económicas son relaciones de poder y, por lo tanto, son esencialmente políticas, al formar una parte principal del orden político en cualquier sociedad.

Estos dos tipos de poder, el político y el económico, son sin duda diferentes en muchos aspectos y se asocian con tipos diferentes de sanciones. No obstante, están íntimamente relacionados y son inseparables en muchos contextos. En ambos casos estamos tratando de hecho de relaciones de poder entre individuos y grupos, cuando estas relaciones se consideran estructuralmente en toda la extensión de una polity. En ambas instituciones las relaciones son manipulantes, técnicas e instrumentales, en cuanto los hombres en las diferentes situaciones se utilizan unos a otros como medios para conseguir unos fines y no como fines en sí mismos.

Del mismo modo, el parentesco y el ritual, aunque distintos en la forma, tienen mucho en común, y la separación entre ellos es a menudo arbitraria y algunas veces engañosa. Ambos son normativos, al depender de imperativos categóricos que están enraizados en la estructura psíquica de los hombres a través de la socialización continua en la sociedad. Ambos se componen de símbolos y complejos simbólicos. Estos símbolos son cognoscitivos, en cuanto que dirigen la atención de los hombres selectivamente hacia ciertos fines. Son afectivos, en cuanto que nunca son emocionalmente neutros; siempre afectan emociones y sentimientos. Son intencionales, en cuanto que impulsan a los hombres a actuar. Estas características determinan el poder de los símbolos, que pueden clasificarse en orden del menos eficaz, un simple «signo», al más eficaz, un «símbolo dominante» (Turner 1964; 1968).

Los símbolos son sistematizados conjuntamente en la estructura de las ideologías dinámicas o las visiones del mundo, en que los símbolos del orden político se integran con los que tratan de los problemas perpetuos de la existencia humana: el significado de la vida y la muerte, la enfermedad y la salud, el sufrimiento y la felicidad, la fortuna y la desgracia,

2. Los análisis del proceso económico por los antropólogos es una contribución principalmente a la economía (ver Dalton 1969). Sobre estas cuestiones en general ver también Firth 1967.

el bien y el mal. Estos dos complejos simbólicos se apoyan entre sí en un sistema simbólico unificado.

Ambas categorías de símbolos, los de parentesco y los de ritual, son utilizados casi alternativamente en la articulación de las agrupaciones políticas y de las relaciones de poder entre individuos y grupos. Los símbolos rituales forman parte de la mayoría de los sistemas de parentesco, y los símbolos de parentesco forman parte de la mayoría de los sistemas rituales. Se dice que los símbolos de parentesco son adecuados particularmente para articular relaciones de cambio interpersonales, mientras que los símbolos rituales lo son para expresar relaciones políticas de un nivel más alto. Sin embargo, existen muchos casos donde se crea una ideología de parentesco para articular la organización política de grandes poblaciones tanto en las sociedades descentralizadas como en las centralizadas. Los beduinos de Cyrenaica (Peters 1960; 1967) y los tallensi (Fortes 1945; 1949) por ejemplo, expresan su organización política en el idioma del parentesco. Lo mismo puede decirse de la organización de los reinos. Toda la ideología política de los swazi se expresa en un modelo de linaje que penetra todo el reino desde los niveles más altos hasta los más bajos (Kuper 1947). En otras sociedades centralizadas los símbolos de parentesco articulan agrupaciones políticas y relaciones políticas sólo en algunos niveles. Entre los mambwe (Watson 1958) y los lunda del valle de Luapula (Cunnison 1959) la estabilidad de la estructura política en lo alto se simboliza en términos de relaciones de «parentesco perpetuas». Por el otro lado, entre los ashanti sólo la parte inferior de la estructura de autoridad se organiza sobre una base de parentesco (Fortes 1948). Sin embargo, incluso cuando consideramos el simbolismo de las relaciones interpersonales en gran escala, la sociedad industrial contemporánea, podemos ver que estos símbolos articulan una serie sin fin de agrupaciones políticas informales cuya actuación es una parte fundamental de la estructura política total de la sociedad.

Similarmente, los símbolos rituales no tienen necesidad de implicarse exclusivamente en la articulación de agrupaciones políticas de gran escala, relativamente de alto nivel, y puede considerarse que expresan tipos diferentes de relaciones interpersonales. Por consiguiente, como señala Gluckman (1962), en la mayoría de las sociedades tribales las relaciones interpersonales están altamente «ritualizadas». También en muchos países mediterráneos y latinoamericanos se hace uso extensivo de las relaciones de parentesco rituales, creadas por la institución del «padrinazgo», *compadrazgo*, en la organización de varios tipos de relaciones interpersonales y de agrupaciones, en algunos casos entre los socialmente iguales, en otros entre los socialmente desiguales (Mintz y Wolf 1950; 1956; Pitt-Rivers 1958; Deshon 1963; Osborn 1968).

Los símbolos de parentesco y los símbolos rituales son altamente interdependientes y ninguna categoría puede actuar sin la otra. La distinción

entre ellas se basa a menudo, no en análisis sociológicos objetivos, sino en costumbres e ideologías nativas. Lo mismo puede decirse de la distinción más amplia entre «símbolos sagrados» y «símbolos profanos», o generalmente entre ritual y ceremonial (Leach 1954; Martin 1965; Douglas 1966). Esto no quiere decir que no existan diferencias significativas entre los símbolos, o que los símbolos no debieran ordenarse por categorías. Sin embargo, los símbolos son fenómenos socioculturales altamente complejos y pueden clasificarse conforme a una variedad de criterios, según el propósito de la clasificación. En otras palabras, tal clasificación depende de la naturaleza del problema del análisis que, a su vez, depende de las variables que se consideran en el estudio. Estoy discutiendo aquí que en antropología social el interés teórico central en el estudio de los símbolos es el análisis de su implicación en las relaciones de poder, y que éste exigirá un tipo de clasificación que a menudo puede estar en desacuerdo con la proporcionada por las tradiciones culturales de que forman parte los símbolos.

Forma y función en el simbolismo

Es fundamental que distingamos entre *formas* simbólicas y *funciones* simbólicas. La misma función simbólica, en un contexto político particular, puede obtenerse de una variedad de formas simbólicas. Por ejemplo, cada grupo político debe tener símbolos de distinción, es decir, de identidad y exclusividad. Sin embargo, esto puede lograrse en formas simbólicas diferentes: emblemas, marcas faciales, mitos de origen, costumbres de endogamia y exogamia, creencias y prácticas asociadas con los antepasados, genealogías, ceremoniales específicos, estilos especiales de vida, altares, nociones de pureza y corrección, y así sucesivamente (Cohen 1969: 201-14). Por consiguiente, los símbolos rituales y los símbolos de parentesco difieren en la forma pero no necesariamente en la función.

También es importante recordar que estas dos formas de símbolos no agotan entre ellas todo el universo simbólico en una sociedad. Existen muchas otras formas de símbolos que no están incluidas ni en la categoría del parentesco ni en la del ritual. Este es un punto de vista tan obvio que parece innecesario mencionarlo. Incluso es sorprendente la frecuencia con que tendemos a olvidarlo, y de esta forma desviarnos de nuestra observación y análisis. Este es particularmente el caso cuando estudiamos las sociedades preindustriales de cambio o las sociedades más desarrolladas. Frecuentemente en tales casos los símbolos tradicionales de parentesco y de ritual pierden su significado y entonces tendemos a hablar de «desintegración social» o, cuando nos referimos al ritual en particular, de «secularización». Entonces es fácil caer en la postura teórica de que la influencia de los símbolos en las relaciones sociales se debilita a medida

que la sociedad se diferencia socialmente y se organiza más formal y racionalmente. Sin embargo, como señala Duncan (1962), no puede haber orden social sin la «mistificación» del simbolismo. Esto es cierto no sólo en las sociedades capitalistas, como mantuvo Marx, sino también en las sociedades socialistas donde los emblemas, slogans, insignias, desfiles de masas, títulos, himnos y músicas patrióticas, e inevitablemente, la «cosmovisión» del materialismo dialéctico, y una multitud de otros símbolos juegan su papel en el mantenimiento del orden político, «La secularización» escribe Martin (1965: 169), «es menos un concepto científico que un instrumento de las ideologías antirreligiosas».

De este modo, aunque los símbolos de parentesco y los símbolos rituales puedan caer en desuso en la sociedad moderna, otros símbolos ocupan su lugar articulando las funciones simbólicas viejas tanto como las nuevas. Un cambio de forma simbólica no ocasiona un cambio de función simbólica, porque la misma función puede lograrse con nuevas formas. Igualmente, una continuidad de forma simbólica no necesita ocasionar automáticamente una continuidad de función simbólica, pues la misma forma puede cumplir nuevas funciones. En algunas ocasiones se restablecen los símbolos antiguos para representar funciones nuevas (Gluckman 1942; Cohen 1965). Como demuestro en otra parte (Cohen 1969: 211-14) hoy el desafío a la antropología política reside en el análisis de esta implicación dinámica del simbolismo o de la costumbre, en las relaciones de cambio del poder entre individuos y grupos.

Las sociedades a menudo adoptan formas simbólicas diferentes para lograr los mismos tipos de funciones simbólicas. Esto es lo que yo quiero decir por diferencias culturales. Estas diferencias surgen como resultado de combinaciones diferentes de circunstancias, algunas de las cuales pueden ser históricas, culturales y ecológicas. Algunas formas simbólicas son tomadas de otras personas a través de la interacción con ellas en diferentes períodos históricos; otras son condicionadas por factores ecológicos especiales. Por ejemplo, una persona que vive en áreas forestales utilizará árboles en la talla de símbolos o en la representación simbólica en general, mientras que una persona que viva en el desierto utilizará otros medios y experiencias al construir sus formas simbólicas. Del mismo modo, dado que el Islam se opone categóricamente al empleo de la pintura, el entallado, el baile y la música en su simbolismo, en los países islámicos ortodoxos se hace uso extensivo de una serie de formas lingüísticas: retórica, proverbios y similares.

Las formas simbólicas son los productos del trabajo creativo. Su estructura interna es una estructura dramática y su estudio es parcialmente un estudio de la sociología del arte. Muchos símbolos son la creación de artistas anónimos. Es sólo en las sociedades literarias más avanzadas y sofisticadas donde artistas especiales, elegidos, son encargados de crear símbolos para funciones específicas: diseñar una bandera, escribir la letra

de un himno, componer música para un himno, pintar un cuadro de un santo, poner en escena un ceremonial. No obstante, todos somos creadores potenciales de símbolos. Debido a nuestros sueños, ilusiones, actividades espontáneas, momentos de reflexión y al fluir general de nuestro conocimiento, continuamente reproducimos símbolos y los manipulamos. Muchos hombres mantienen su creatividad simbólica para sí mismos. Otros la exteriorizan y tratan de compartirla con otros hombres. Esta fecundidad simbólica en cada uno de nosotros no es totalmente nuestra creación autónoma, sino que es el producto de una interacción dialéctica entre nosotros y nuestra realidad social. En épocas de cambio, algunas formas simbólicas de los hombres pueden proporcionar soluciones mejores a los problemas generales de un grupo que otros símbolos, y aquellos hombres que los crean, movilizan y articulan pueden llegar a ser líderes y conseguir que sus símbolos sean adoptados por el grupo. Existe, pues, un cierto grado de creatividad artística en el líder político quien, a través de su retórica, slogans y tácticas maneja los símbolos existentes o crea otros nuevos. Cuando esta creatividad es particularmente original, cuando ayuda a articular u objetivar nuevas agrupaciones y nuevas relaciones, lo describimos corno «carismático».

Los antropólogos sociales analizan las formas simbólicas para descubrir sus funciones simbólicas. De estas funciones, una de las más importantes es la objetivación de las relaciones entre individuos y grupos. Podemos observar a los individuos objetivamente en la realidad concreta, pero las relaciones entre ellos son abstracciones que pueden observarse solamente gracias a los símbolos. Las relaciones sociales se desarrollan y mantienen mediante símbolos. Nosotros «observarnos» los grupos sólo a través de su simbolismo. Valores, normas, reglas y conceptos abstractos como el honor, el prestigio, el rango, la justicia, el bien y el mal son tangibles gracias al simbolismo, y de esta forma ayudan a los hombres en sociedad a conocer su existencia, a comprenderlos y relacionarlos con su vida diaria.

Los símbolos también objetivan los roles y les dan una realidad que se separa de las personalidades individuales de sus detentadores. Los hombres son instruidos en sus roles, instalados en ellos, y ayudados a desempeñar sus deberes en el curso de una serie de actividades simbólicas estilizadas. Al objetivar relaciones y roles, los símbolos ayudan a diferenciarlo, función particularmente importante en las relaciones múltiples (Gluckman 1962).

Al objetivar roles y relaciones, el simbolismo logra un tipo de estabilidad y continuidad sin el cual la vida social no puede existir. El poder es un proceso variable. Un grupo de venganza puede tener que esperar durante años antes de que se encuentre implicado en un caso de homicidio, que requerirá la acción por parte de todos sus miembros. Sin embargo, debe estar dispuesto a actuar todo el tiempo, pues tal acontecimien-

to puede ocurrir en cualquier momento. Entretanto, sus miembros no pueden dispersarse, pero deben mantener activa su agrupación. Esta continuidad del grupo puede lograrse principalmente a través del simbolismo de grupo, no a través del ejercicio irregular del poder. Igualmente, aunque un régimen puede conseguir el poder y mantenerse durante algún tiempo simplemente por la fuerza, la estabilidad y continuidad se logran principalmente a través del simbolismo de autoridad que el régimen maneja. Los súbditos no empiezan sus vidas cada mañana examinando las disposiciones del poder en su sociedad para ver si el régimen se apoya aún en la misma cantidad de poder que antes, o si ese poder se ha debilitado y por consiguiente puede derrocarse el régimen. La estabilidad y continuidad del régimen se hacen posibles gracias a un sistema complejo de simbolismo que le otorga legitimidad al representarlo finalmente como una parte natural del orden celestial.

Gracias a la «mistificación» que crea, el simbolismo hace posible que el orden social sobreviva los procesos de destrucción causados en su seno por las áreas inevitables de valores y principios conflictivos. Esto ocurre al crear comunicación entre enemigos potenciales. Un proverbio entre campesinos árabes dice: «Yo contra mi hermano; mi hermano y yo contra mi primo; mi primo, mi hermano y yo contra el extraño». Un hombre descubre su identidad en su interacción con otros. Al cooperar con su hermano contra el primo, debe conciliar su hostilidad hacia su hermano con la necesidad de identificarse con él en la lucha contra su primo. Su hermano, su primo y él deben llegar a un acuerdo para contener sus enemistades si tienen que cooperar contra el enemigo común.

Como señala Smith (1956), toda política, toda lucha por el poder, es segmentaria. Esto significa que los enemigos en un nivel deben aliarse a un nivel superior. De esta forma, un hombre debe ser un enemigo y un aliado respecto al mismo conjunto de personas, y es principalmente mediante la «mistificación» causada por el simbolismo como se hace frente y se resuelven temporalmente estas contradicciones. Ciertamente, al elaborar esta función de simbolismo, Gluckman llega a declarar que el ritual y el ceremonial no sólo expresan cohesión e imprimen en la gente el valor de la sociedad, y sus sentimientos sociales, como en las teorías de Durkheim y Radcliffe-Brown, sino que exageran los conflictos reales de las normas sociales y afirma que existe unidad a pesar de estos conflictos (Gluckman 1963: 18).

El grado de «mistificación» asciende a medida que aumentan las desigualdades entre la gente que debiera identificarse en comunicación. Esta cuestión la subraya y esclarece principalmente Marx en su exposición de los misterios de las «ideologías» y símbolos capitalistas. Además, la amplía y discute Duncan (1962), quien señala que todo orden social implica jerarquía, que toda jerarquía implica relaciones entre superiores,

subordinados e iguales, y que las relaciones entre éstos se desarrollan y mantienen por la «mistificación» del simbolismo de comunicación.

No es mi intención aquí intentar hacer un examen de las diferentes funciones simbólicas que han sido descubiertas por los antropólogos sociales. Muchas de tales funciones han sido identificadas y analizadas; pero la investigación sistemática de aquéllas y el análisis de cómo se comportan estas funciones está aún en sus comienzos. Lo que quiero subrayar es que los antropólogos sociales han estado interesados colectivamente en el estudio de la interdependencia entre dos variables principales: las relaciones de poder y el acto simbólico.[3]

Poder y simbolismo en el análisis antropológico

Debo apresurarme a decir que no hay nada teóricamente nuevo en esto. Los principales antropólogos sociales han expresado el mismo punto de vista, aunque utilizando a veces términos diferentes. Y esto desde hace más de quince años. Leach sostuvo que la tarea principal de la antropo-

3. Deseo señalar que éste no es un reflejo de mi propio interés personal, sino que es, en mi opinión, la exposición de las implicaciones detalladas de nuestros conceptos y técnicas. Los antropólogos sociales aún mantienen la opinión de que su enfoque es «totalizador» y que, incluso cuando están interesados en el estudio de una institución social, como la ley o el matrimonio, tienen que analizarla en relación con otras variables institucionales principales en la sociedad. Esto quiere decir que, si optan por concentrarse en fenómenos simbólicos específicos o en relaciones de poder específicas, tienen que llevar a cabo su análisis en el contexto de ambas variables. También creo que la mayor parte, si no todos los antropólogos sociales, mantienen aún la «regla» metodológica durkheimiana de que un hecho social debería considerarse en sus manifestaciones en toda la extensión de una sociedad. Cuando, por ejemplo, la relación padre-hijo se estudia de esta manera, será vista como una relación existente entre dos categorías sociales que incluyen a la mayor parte de los varones de una sociedad. En algunas sociedades, los padres ejercen un gran control sobre sus hijos, mientras que en otras ejercen menos. Esto convierte a la relación padre-hijo en un rasgo significativo del orden político en cualquier sociedad. De esta forma, en algunos poblados árabes que estudié (1965), los gobernadores locales suprimían efectivamente el «poder de los jóvenes» al conseguir la cooperación de los más viejos, que ejercían mucha autoridad sobre sus hijos. Por otro lado, en la sociedad británica, donde los padres ejercen mucho menos poder sobre sus hijos, las autoridades tienen que tratar directamente con la juventud movilizando una mayor fuerza policial. Los antropólogos sociales dicen también que su enfoque es comparativo, y esto conduce inevitablemente a un grado alto de abstracción. Si se presuponen todos estos puntos de vista, entonces se seguirá de mi argumento que la antropología social se ocupa colectivamente del análisis del simbolismo de las relaciones de poder. Cada estudio monográfico es, de hecho, un experimento en el análisis de estas dos variables. Como en otras ciencias, la mayor parte del trabajo de los antropólogos sociales consiste en «preparar el experimento». Este consiste en analizar y examinar los datos para aislar las dos variables de aquellas otras variables que los antropólogos entrecomillan como «otras cosas que son iguales».

logia era interpretar acciones y manifestaciones simbólicas en términos de relaciones sociales (1954). Igualmente Gluckman (1942: 1965) ha sostenido durante mucho tiempo la opinión de que la antropología social difiere de las demás ciencias sociales en que se ocupa de las costumbres, que son principalmente lo que yo estoy llamando símbolos. La antropología social, declara, se ocupa del análisis de la costumbre en el contexto de las relaciones sociales (1965). Por otra parte, Evans-Pritchard declara que la antropología social «estudia... la conducta social generalmente en formas institucionalizadas, tales como la familia, sistemas de parentesco, organización política, procedimientos legales, cultos religiosos y similares, y las relaciones entre tales instituciones» (1956: 5).

Esto no significa que todos los antropólogos sociales estén de acuerdo en que se ocupen principalmente del estudio del simbolismo de las relaciones de poder. Como veremos después, unos pocos de ellos apenas están interesados en el estudio de los símbolos y se concentran en el estudio de las relaciones de poder y las luchas de poder entre individuos y grupos. Por otro lado, otros antropólogos sociales no están interesados en el estudio de las relaciones de poder y se concentran en el estudio de los símbolos como tales. Sin embargo, la abrumadora mayoría de los antropólogos sociales caen de continuo entre estos dos extremos en cuanto que su trabajo consiste en el análisis de diferentes tipos de símbolos en contextos principalmente políticos. Frecuentemente alternan sus análisis entre estas dos variables, aunque algunos lo hacen más consciente, explícita y sistemáticamente que otros.

Las dos variables son, de hecho, dos aspectos generales de casi toda conducta social. Como Nadel y Goffman han puesto de manifiesto, toda conducta social está expresada en formas simbólicas (Nadel 1951: 28-9; Goffman 1959). Por otro lado, como muchos antropólogos sociales señalan, las relaciones de poder son aspectos de casi todas las relaciones sociales. En palabras de Leach: «Lo técnico y lo ritual, lo profano y lo sagrado, no denotan tipos de acción sino *aspectos* de casi cualquier tipo de acción» (1954: 13).

No se supone aquí que estos dos aspectos dan minuciosamente razón de toda conducta social concreta; pues éste es un proceso sumamente complejo que no puede reducirse a la actuación de unas pocas variables. Las relaciones de poder y la conducta simbólica solamente se separan analíticamente de la conducta social concreta, para estudiar las relaciones sociológicas entre ellas. También es importante señalar que las dos variables no son reductibles entre sí. Cada una es cualitativamente diferente de la otra. Cada una posee sus características especiales propias, su propio tipo de proceso, dirigido por sus propias leyes. Los símbolos no son reflejos mecánicos, o representaciones de las realidades políticas. Tienen una existencia en sí misma, por derecho propio, y pueden afectar a las relaciones de poder en una variedad de formas. Igualmente, las relaciones de poder

tienen una realidad en sí mismas, y de ningún modo puede decirse que están determinadas por categorías simbólicas. Si una variable fuese un reflejo exacto de la otra, entonces el estudio de su interdependencia sería de poco valor sociológico. Sólo en cuanto son diferentes, aunque interdependientes, puede ser provechoso y esclarecedor su separación y el estudio de las relaciones entre ellas.

No es apropiado preguntar si la separación de estas dos variables es válida o no. Uno puede separar para el análisis cualquier variable de la conducta concreta, pues es una suposición axiomática que todas las variables implicadas en esta conducta son, en mayor o menor grado, directa o indirectamente interdependientes. La cuestión es tan sólo si las variables separadas para el análisis están interrelacionadas significativamente, y si el estudio de su interconexión puede desarrollar hipótesis sistemáticas y conducir a análisis ulteriores. El trabajo y los logros de la antropología social han demostrado hasta aquí el valor y las posibilidades analíticas del estudio de las dos variables discutidas aquí.

El análisis en la antropología social ha consistido más en el estudio de la interdependencia o interacción dialéctica entre las dos variables que en el estudio de cada una de las variables por separado. Una concentración sólo en una, con descuido de la otra, acabaría principalmente en descripciones cuyo valor teórico sería limitado. Esta es por supuesto una declaración atrevida, pues cada una de las dos variables contiene «subvariables» cuya actuación e interdependencia debe analizarse para hacer más precisa y clara nuestra descripción de la variable principal. La diferencia entre el análisis y la descripción es una cuestión de grado.

Los teóricos de la acción. Una tendencia es una reacción contra el énfasis puesto por los primeros estudios antropológicos en «las representaciones colectivas» en la tradición clásica de Durkheim. Esta escuela de pensamiento tiende a inclinar el péndulo teórico hacia una orientación derivada de la «teoría de la acción» de Weber. Este enfoque teórico (ver Bailey 1968; Barth 1966; 1967; Boissevain 1968; Mayer 1966; Nicholas 1965) desconfía del análisis en términos de grupo y de símbolos de grupo, y se concentra en las actividades del «hombre político», que siempre está impulsado a la ocupación del poder. Mayer expone esto de una manera prudente: «Puede ocurrir que, a medida que los antropólogos sociales se interesen más en las sociedades complejas, y a medida que las sociedades más simples se hagan más complejas, una cantidad creciente de trabajo se base en entidades egocéntricas tales como conjuntos de acciones y cuasi-grupos, más que en grupos y subgrupos» (1966: 119). En un artículo reciente, Boissevain lleva esta posición a su límite: «El acento debe trasladarse del *grupo* al *individuo*... Los individuos, y las coaliciones libres que forman, son por esta razón lógicamente anteriores a los grupos y a la

sociedad. Una opinión que postulase lo contrario sería ilógica» (1968: 544-5).

Los antropólogos de esta escuela de pensamiento presentan un cuadro de la vida política en términos de un «juego» continuo, en el que cada hombre busca maximizar su poder haciendo planes continuamente, luchando y tomando decisiones. Cada acción que contempla es el resultado de una transacción en la que los resultados son, si no superiores a los gastos, por lo menos iguales.

Los antropólogos de la teoría de la acción han profundizado nuestra comprensión de los procesos dinámicos implicados en la lucha por el poder que tiene lugar, no sólo en las sociedades de cambio, sino también en las sociedades tradicionales. Han utilizado un «microscopio» para mostrarnos la política a un nivel profundo, y han introducido en nuestro vocabulario un número de términos valiosos para designar las colectividades «no agrupadas»: «facciones», «red egocéntrica», «grupo de acción». En un libro reciente, Bailey (1969) presenta y discute un cuerpo de conceptos y términos ideados para tratar, en una forma muy perceptible y profunda, de las sutilezas de la conducta política a este nivel. Estos términos y conceptos dirigen nuestra atención a tipos de agrupaciones y a procesos de interacción política que hasta aquí han eludido nuestra atención, y de esta forma nos proporciona instrumentos importantes, no sólo para el análisis sino también para la reunión de datos en el trabajo de campo.

Sin embargo, cuando se lleva esta orientación a su extremo y se presenta —como hace Boissevain— como un sustituto de los «métodos antiguos», se convierte en unilateral y presenta de este modo un cuadro falseado de la realidad social. Expresándolo en sentido metafórico, el microscopio que esta escuela posee es tan poderoso para descubrir los detalles de la interacción política, que carece de poder o es ineficaz para reflejar los rasgos estructurales más amplios de la sociedad.

Boissevain está en lo cierto al declarar que el individuo es anterior al grupo, pero sólo si se está refiriendo al individuo *biológico.* Sin embargo, en la sociedad no tratamos de individuos biológicos, sino de personalidades sociales. La parte más importante de nuestra «naturaleza humana» se adquiere en la sociedad a través del período de socialización. Como Mead (1934) indica, la auto-identidad, el verdadero concepto de «yo», se adquiere por el hombre a través de la interacción con otros hombres, con quienes se comunica a través de símbolos. Un hombre nace en una sociedad con una cultura y una estructura que le dan forma. Esta realidad sociocultural es un hecho objetivo que le hace frente desde el exterior. En ese grado, el grupo es anterior al individuo. Esto no significa que el hombre sea empequeñecido por esa realidad y que su naturaleza y su voluntad sean determinadas por ella. El hombre también desarrolla una autonomía propia, su «yo», mediante el cual reacciona frente a la sociedad. La relación entre el hombre y la sociedad es, por consiguiente, una relación

dialéctica (Radcliffe-Brown 1952: 193-4); Berger y Luckman 1967). Sin embargo, no debemos exagerar el grado en que un hombre es libre de los grupos a los que pertenece. Por ejemplo, en nuestra sociedad creemos que somos libres de elegir a nuestro compañero en el matrimonio, que nos casamos por amor. Sin duda esto es así en gran medida. Sin embargo, como han puesto de manifiesto muchos estudios en las sociedades industriales contemporáneas, la mayoría de nosotros nos casamos con nuestros iguales socialmente. Los antropólogos llaman a esta clase de matrimonio endogamia. La endogamia, como todos sabemos, es un mecanismo para mantener los limites entre los grupos y para proteger su calidad de comunidad exclusiva al impedir la intrusión de extraños. En la sociedad preindustrial, la endogamia está formalmente institucionalizada, como en la sociedad india tradicional. En nuestra sociedad no está formalmente institucionalizada, pero, en su lugar, está inculcada de una manera sutil en su mayor parte inconsciente a través de la actuación de un cuerpo de símbolos que adquirimos por medio de la socialización. Los grupos de status a los que pertenecemos, inculcan en nuestras personalidades «agentes» especiales, símbolos especiales, y nos hacen responder a unas categorías de miembros del otro sexo más que otras. Cuando adquirimos la conducta simbólica implícita en el «estilo de vida» especial de un grupo de status, de hecho estamos adquiriendo automáticamente de ese modo las restricciones, las representaciones colectivas de ese grupo. Esto quiere decir que incluso cuando estamos actuando como individuos libres, al seguir nuestros propios motivos podemos estar actuando de hecho como miembros de grupos. Los grupos actúan a través de las acciones de sus miembros. Durante una campaña electoral, los candidatos, agentes, mediadores y electores se utilizan entre sí, siguiendo sus intereses privados propios. Constituyen facciones, equipos de acción y alianzas libres. Sin embargo, sabiéndolo o sin saberlo, actúan al misino tiempo como miembros de grupos políticos más amplios.[4]

Algunos teóricos de la acción aceptan las reglas del juego, es decir, los símbolos que dirigen la conducta social, como dadas y externas a la «arena» en que tiene lugar la lucha por el poder, cuando de hecho estos símbolos se implican dramáticamente en todo el proceso en cada una de sus etapas. En otras palabras, este enfoque presupone estabilidad cuando estudia el cambio. Un hombre ambicioso y listo, capaz de manejar a otros hombres, debe ser capaz de manejar símbolos al interpretarlos y re-interpretarlos. Estos símbolos son representaciones colectivas de grupos y sólo

4. «Todos somos, en mayor o menor grado, ruines, egoístas, deshonestos, perezosos, ineficientes y avaros; y, no obstante, tenemos ideales de generosidad, desinterés, honestidad, laboriosidad, eficacia y claridad. Aunque raras veces vivimos en conformidad con estos ideales, nuestra conducta es influida al reafirmarlos.» (Devons 1956).

cuando un hombre participa él mismo en tales grupos y acepta las coacciones de estos símbolos puede que tenga éxito en su esfuerzo.

Si nos concentramos exclusivamente en el estudio del «hombre político» nos referiremos únicamente a su esfuerzo consciente y personal. Sin embargo, las facciones, grupos de acción y otros «no-grupos» no son «entidades» sino secciones parciales desgajadas de un campo social más amplio y más inclusivo. Ningún estudio de importancia de las redes egocéntricas revelará a nuestro parecer la estructura política de la sociedad. La red egocéntrica sólo es significativa cuando es considerada en el contexto de la «red total» (Barnes 1968).

Los estructuralistas del pensamiento. La otra tendencia extrema en la antropología social se concentra actualmente en el estudio de los símbolos o de las representaciones colectivas, a menudo completamente fuera del contexto de las relaciones de poder. Su orientación es claramente descrita por Douglas (1968: 361): «La antropología ha pasado del simple análisis de las estructuras sociales comunes de la década de 1940 al análisis estructural de los sistemas de pensamiento».

Los antropólogos de esta escuela —entre ellos T. O. Beidelman, R. Needham y P. Rigby— están muy influenciados por el «estructuralismo» de Lévi-Strauss. Como declaran Jacobson y Schoepf, traductores de su *Structural anthropology* (1968: 1x): «Su enfoque es totalizador e integral... Entiende la antropología en su sentido más amplio, como estudio del hombre, pasado y presente, en todos sus aspectos —físico, lingüístico, cultural, consciente e inconsciente... Se ocupa de relacionar lo sincrónico con lo diacrónico, lo individual con lo cultural, lo fisiológico con lo psicológico, el análisis objetivo de las instituciones con la experiencia subjetiva de los individuos». Lévi-Strauss aplica su análisis sin esfuerzo entre muchas otras variables, tanto al simbolismo como a las relaciones de poder. De este modo, en su estudio del mito da por supuesto que en cualquier situación particular el mito es una «concesión para la acción social». Sin embargo, como Leach (1967) señala, Lévi-Strauss está interesado en problemas más amplios. Aspira al descubrimiento del «lenguaje del mito». Finalmente, está interesado en descubrir nada menos que el «lenguaje», la «estructura de pensamiento», detrás de toda cultura.

Los estructuralistas del pensamiento opinan que vemos la «realidad objetiva», tanto natural como social, no como realmente es, sino como «estructurada» en términos de categorías de pensamiento lógicamente relacionadas, que se forman en nuestra psique. Cualquiera que sea el orden en la naturaleza y en la sociedad, en general es el resultado de las actividades del hombre bajo la dirección de su mente «programada». La clave para comprender la estructura de la sociedad es, por lo tanto, no el análisis de los modelos de conducta dinámicos de interacción entre hombres, sino principalmente el «código», o la lógica, la gramática que está implícita en

las categorías de pensamiento y en los sistemas de las relaciones entre ellas. Los estructuralistas del pensamiento están determinados además a «romper el código» en toda época y en toda cultura. Para poder hacer esto, se concentran en el estudio de las formas simbólicas y de la conducta simbólica. De este modo, mientras los teóricos de la acción se concentran en el estudio del «hombre político», los estructuralistas del pensamiento se concentran en el estudio del hombre ritual.

Los estructuralistas del pensamiento han clarificado considerablemente nuestra comprensión de la naturaleza y el funcionamiento del simbolismo. Han remarcado la opinión —debilitada recientemente por la desviación de muchos antropólogos de algunos de los dogmas de la sociología clásica de Durkheim— de que el orden simbólico no es sólo el reflejo mecánico o un epifenómeno del orden político, sino que es un hecho que tiene una existencia en sí misma, por derecho propio. Han dirigido la atención a las relaciones sistemáticas existentes entre las diferentes partes de ese orden. Como los teóricos de la acción, en el campo de las relaciones de poder, han proporcionado a la antropología una serie de conceptos y términos importantes que pueden utilizarse como instrumentos tanto para el análisis como para la descripción en el campo del simbolismo.

Cuando dejan de hacer referencia directa a la interacción social, se convierten en unilaterales y se apartan de la corriente principal de la antropología social. Muchos de ellos conocen perfectamente este peligro, y casi invariablemente comienzan sus diferentes disertaciones con una declaración de fe en el «estructuralismo social» y una promesa de dirigir su análisis de la estructura de pensamiento a las dificultades dinámicas de la organización social (p. ej. Willis 1967). Sin embargo, a medida que prosigue la exposición, el análisis prometido se aplaza hasta el final, cuando es en gran medida inconsecuente.

Esto no es de ninguna manera una indicación de debilidad analítica, sino más bien un asunto de orientación e interés. Los problemas que plantea este enfoque no son problemas sociológicos, sino que tratan principalmente de las relaciones entre los símbolos. De este modo, el inteligente artículo de Needham sobre las clasificaciones simbólicas de los nyoro (1967) trata de un «enigma» cultural; lo mismo ocurre entre los bunyoro: mientras todo lo que es bueno y propicio es asociado con la mano *derecha,*[5] el adivino ayudante utiliza su mano *izquierda* al arrojar las cáscaras de cari, que utiliza como un mecanismo de adivinación. De este modo el problema trata fundamentalmente de las relaciones entre símbolos, sin mucha referencia a la interacción social. Problemas de una naturaleza similar son planteados por Beidelman (1968 *a),* Douglas (1968) y Rigby (1968). Estos, por supuesto, son problemas muy importantes en antropología

5. Beattie, que es una autoridad en los bunyoro, cuestiona la validez de esta generalización por Needham (Beattie 1968).

social, pero solamente si son analizados sistemáticamente en el contexto de las relaciones de poder.[6]

Esto se debe a que no puede haber ciencia general de la conducta simbólica como tal. Los fenómenos simbólicos son fenómenos sumamente complejos que pueden estudiarse desde distintos ángulos, según la naturaleza de las otras variables que se incluyen en el análisis. En antropología social nos interesamos por los símbolos principalmente en la medida en que influyen y son influidos por las relaciones de poder. En otras palabras, estudiamos cómo se estructura y sistematiza lo simbólico, no por una lógica especial inherente a ello, sino por las dinámicas de interacción entre los hombres en la sociedad (ver Evans-Pritchard 1937). En cada grado del estudio tiene que hacerse referencia a ambas variables. Un estudio de los sistemas simbólicos en sí mismos será inevitablemente «indisciplinado», en el sentido de que no tendrá un propósito específico o estructura de referencia, y además es posible que se desvíe en direcciones diferentes, mezclando la metafísica con la lógica, el arte, la psicología, la teología o la lingüística. Esta es, sin duda, la razón por la que estudiosos como Langer (1964: 55) y Geertz (1964) se quejen de lo poco que se ha logrado en el desarrollo de una «ciencia de la conducta simbólica».

Todo esto es bien sabido por los estructuralistas del pensamiento; sin embargo, su dilema es que demasiada observación de la implicación del simbolismo en las relaciones de poder conducirá inevitablemente a una desviación de la lógica bien hecha de las categorías de pensamiento. Creo que ésta es la causa de la queja de Beidelman, expresada dos veces recientemente (1968 *b*, 1969), de que V. W. Turner «carece de apreciación de aquellas cualidades lógicas y formales que todos los sistemas simbólicos... poseen». El mismo Beidelman (1968 *b:* 483) señala con precisión la cuestión real cuando declara que «Turner pone el énfasis en los símbolos como expresiones de fuerzas; Lévi-Strauss pone el énfasis en sus cualidades nominales...». Los estructuralistas de pensamiento sin duda aclaran las propiedades formales de los símbolos, pero, en palabras de Fortes (1967: 9), «a costa de neutralizar al actor».

Todos los profesionales de cualquiera de estos sectores opuestos, los teóricos de la acción y los estructuralistas del pensamiento, son antropólogos distinguidos, con mucho trabajo tras ellos sobre el estudio «totalizador» de la interdependencia entre las relaciones de poder y la acción simbólica. Totalmente conocedores de las implicaciones metodológicas y teóricas de lo que están haciendo, pueden sin duda evitar concentrarse en el estudio de una variable mientras la otra variable se mantiene constante. Sin embargo, son sus discípulos quienes pueden llegar a ser unilaterales y

6. Creo que las partes más estimulantes del excelente libro de Douglas *Purity and danger* (1966) son aquellas que tratan directamente del simbolismo de las relaciones de poder.

de este modo apartarse del problema central de la disciplina. Esto puede observarse en algún trabajo postgraduado de los años recientes que tiende a concentrarse en una variable en detrimento de la otra. Las razones principales por las que esta unilateralidad atrae a los principiantes es que requiere poco esfuerzo analítico. Les resuelve el fastidioso problema de tener que encontrar un «problema» para el análisis de los datos etnográficos. Concentrarse en el estudio de las relaciones de poder o de simbolismo implica mucho esfuerzo analítico; plantea principalmente problemas de descripción unidimensional. Un informe de cómo los individuos luchan por el poder, o de cómo la gente se comporta simbólicamente, es una descripción categórica de hechos que pueden ser verdaderos o falsos. Sólo puede emprenderse el análisis significativo planteando problemas que impliquen la investigación de las relaciones sociológicas, o de la interacción dialéctica, entre conjuntos diferentes de hechos o variables.

La contribución principal de la antropología social a la ciencia política

En mi opinión, la contribución más importante y valiosa de la antropología social al estudio de la política no son tanto las tipologías simples de los sistemas políticos que han sido desarrolladas, como el análisis del simbolismo de las relaciones de poder en general. La parte más profunda y permanente de la «Introducción» a *African political systems* es aquella que trata de los «valores místicos» que acompañan al poder político (Fortes y Evans-Pritchard 1940: 16-22). Easton tiene razón al declarar que los antropólogos sociales se interesan principalmente por las instituciones no políticas como el parentesco, la religión y las formas de amistad. De lo que no se da cuenta, sin embargo, es de que la especialización de la antropología social está en la *interpretación política* de aquellas instituciones formalmente no políticas. Nuestro interés principal no reside en el efecto unilateral de la política sobre estas instituciones, como él mantiene (Easton 1959). Por el contrario, nosotros generalmente tratamos de explicar estas instituciones no políticas en términos de relaciones políticas. De esta manera, el análisis de grandes dramas simbólicos públicos, como los de los tallensi por Fortes (1936; 1945), de los shilluck por Evans-Pritchard (1948), de los suazi por Kuper (1947) y Gluckman (1954), de un poblado shisite árabe por Peters (1963) —por mencionar sólo unos pocos— es un análisis en términos políticos. Así lo son los estudios de las genealogías ficticias por Bohannam (1952) y Peters (1959; 1967) o de las relaciones triviales por Colson (1962). Incluso estudios de relaciones aparentemente «domésticas», como el del matrimonio realizado por Leach (1961), Peters (1963) y Cohen (1965), y por muchos otros, son esencialmente estudios políticos. Por otra parte, la explicación de Gluckman de

la estabilidad del matrimonio es formulada en términos puramente políticos (1950).

Esta línea de análisis es de importancia crucial para la ciencia política. En primer lugar, porque, como Mannheim (1936) señaló hace tiempo, al estudiar su propia sociedad u otra similar el científico político es cogido por el mismo sistema de símbolos que está tratando de descifrar. Los símbolos están, en general, enraizados en la mente inconsciente y son de esta suerte difíciles de identificar y discutir por la gente que vive bajo ellos. La preocupación central de la ciencia política es el estudio del efecto de las agrupaciones políticas informales en el funcionamiento de la estructura formal del gobierno y de otras organizaciones de escala más amplia. Toda conducta, sea en grupos formales o informales, es expresada ampliamente en formas simbólicas. Los mismos conceptos y categorías de pensamiento que los científicos políticos emplean en su análisis, forman parte de la misma ideología política que tratan de comprender. Es cierto que la paradoja de Mannheim puede vencerse hasta cierto punto mediante la investigación lenta, acumulativa, empírica y comparativa. Lo que es más, algunos grandes pensadores corno Marx, Durkheim y otros han desarrollado el simbolismo de las sociedades industriales avanzadas.

Sin embargo, todo esto no es suficiente. A pesar de muchas décadas de investigación más intensiva sobre estas líneas, hay aún muy pocos análisis de lo que Mackenzie (1967: 280) ha llamado «ritual político» en la política contemporánea. Todavía se sabe muy poco sobre el funcionamiento del Ministerio Británico (SSRC 1968: 25), qué decisiones de suma importancia para la economía británica son adoptadas (ver Lupton y Wilson 1959) y apenas existe acuerdo entre los científicos de la política sobre la naturaleza de la ideología política en las sociedades industriales contemporáneas. El desafío de Mannheim sigue en pie.

En segundo lugar, el orden simbólico de una sociedad sólo puede comprenderse cuando es estudiado en la tradición cultural total de la que forma parte. Esta tradición incluye la cosmología, la teología, el arte y la literatura. A causa de su relativo aislamiento y de su tecnología sencilla, a pequeña escala, las sociedades industriales que han sido estudiadas por los antropólogos tienen poca diferenciación ocupacional e institucional. Por esta razón, sus culturas no son muy sofisticadas y tienden a utilizar temas y experiencias limitadas en la construcción de sus sistemas simbólicos (ver Douglas 1968: 17). Por otro lado, la sociedad industrial es sumamente compleja, con una gran cantidad de división de trabajo, una multiplicidad de agrupaciones, y un alto grado de heterogeneidad social y cultural. Esta complejidad, junto con la *capacidad literaria* altamente desarrollada, y canales para la comunicación rápida de artículos culturales, hace complejo en alto grado su sistema simbólico, y por esta razón muy difícil de analizar. Esto, por supuesto, no quiere decir que no se hayan realizado con éxito estudios del simbolismo de la sociedad contemporánea. Algún

trabajo importante en este campo se ha hecho por un amplio número de pensadores, incluyendo a Marx, Carlyle, Weber, Durkheim y K. Burke. Sin embargo, este trabajo ha sido frustrado siempre por los problemas de ideología, escala, complejidad, conceptos y técnicas que acabo de mencionar. Uno de los análisis más profundos del simbolismo en la sociedad contemporánea es *Comunication and Social Order*, de Duncan (1962). Sin embargo, después de estudiarlo se puede ver que se basa fundamentalmente en trabajo intuitivo sin ningún estudio metódico o sistemático de situaciones empíricas.

Lo que deseo señalar aquí es que el antropólogo social, al analizar los símbolos de las relaciones de poder en pequeña escala, sociedades preindustriales, ha logrado un conocimiento bastante profundo del simbolismo de las relaciones de poder en general. El análisis antropológico de los símbolos implicados en el desarrollo, organización y mantenimiento de los tipos diferentes de relaciones de parentesco, de matrimonio, amistad, relaciones patrón-cliente, agrupaciones políticas corporativas, rituales y de sistemas diferentes de estratificación, pueden proporcionar a los científicos de la política que trabajan en la sociedad industrial conceptos significativos e hipótesis para analizar toda una serie de agrupaciones políticas y relaciones informales. Estas agrupaciones y relaciones informales ocupan toda la estructura formal de la sociedad industrial contemporánea. Son, sin duda, el tejido real de que está hecha la estructura de todas las sociedades, y su análisis es el problema central de la ciencia política.

Aparte de estos hallazgos analíticos, la antropología social ha desarrollado técnicas y métodos que pueden ser de gran ayuda, por lo menos para algunas de las ramas de la ciencia política. Recientemente los antropólogos han estado adaptando estos métodos y técnicas al estudio de las comunidades y grupos en sociedades complejas, tanto en los países en vías de desarrollo como en los ya desarrollados. Un número rápidamente creciente de antropólogos está aplicando ahora sus técnicas «microsociológicas» a los estudios de las áreas urbanas, donde la lucha por el poder entre grupos e individuos es intensa. Como señala Firth (1951: 18), aunque las técnicas antropológicas son microsociológicas, las formulaciones teóricas pueden ser macrosociológicas y pueden, de esta manera, adaptarse al estudio de la política a nivel de Estado.

La lección de la ciencia política

Las áreas pequeñas de la vida social, en cuyo estudio se especializa la antropología social, están convirtiéndose en todas partes ahora en partes integrantes de los sistemas sociales de escala más amplia. Las técnicas microsociológicas no pueden en sí mismas tratar de niveles más amplios de estos sistemas. Los antropólogos han sido buenos conocedores de este pro-

blema y, para tratar de él, han desarrollado conceptos tales como «campo social» y «sociedad plural». Estos son simplemente conceptos descriptivos y la cuestión no es si son válidos o no, sino si son útiles en el análisis. Sin duda son útiles al dirigir nuestra atención hacia ciertas características de las sociedades nuevas, pero en mi opinión no centran bien el problema. La revolución política más grande de nuestro tiempo es la aparición de los nuevos Estados del «Tercer Mundo». Tanto en las sociedades en desarrollo como en las ya desarrolladas, el Estado es hoy el poseedor y árbitro del poder político y económico.

Los antropólogos sociales han trabajo mucho sobre Estados primitivos de escala relativamente pequeña.[7] Sin embargo, aparte de unas pocas excepciones (ver por ejemplo Lloyd 1955; Biley 1960; 1963; Mayer 1962; Cohen 1965: 146, 75), han ignorado la importancia del Estado moderno en el estudio de la política de comunidades pequeñas por dos razones. La primera es que cuando ellos conocieron inicialmente el problema, muchas de las comunidades que estudiaron estaban en territorios todavía bajo dominación colonial. Esto era particularmente cierto en el caso en África, donde los límites internacionales habían sido creados, en su mayor parte, por los poderes coloniales. En anteriores territorios británicos la dominación indirecta ayudó a perpetuar la exclusividad y autonomía de las comunidades tribales relativamente pequeñas. Bajo aquellas circunstancias, no había «Estado» que examinar, y lo único que un antropólogo podía hacer era intentar estudiar la administración colonial. Sin embargo, aunque hace más de treinta años los antropólogos comenzaron a sostener que el administrador y misionero europeos deberían estudiarse junto con el jefe y el médico-brujo nativos, como parte del mismo sistema político (ver Schapera 1938), no se hicieron intentos serios de investigación en el dominio de la administración colonial. Una razón fue que, en muchos casos, era el gobierno colonial el que iniciaba y financiaba la investigación.

La segunda razón de que los antropólogos no hayan tomado el Estado moderno como el contexto en el que debiera hacerse el análisis de las comunidades pequeñas, son sus tempranas objeciones al estudio de la filosofía política que ha dominado el estudio del Estado hasta aproximadamente la época de la segunda guerra mundial. El tono fue establecido por los editores de *African political systems,* cuando declararon que las teorías de los filósofos políticos les habían parecido de poco valor científico a causa de que las conclusiones no estaban formuladas en términos de la conducta observada (Fortes y Evans-Pritchard 1940: 4).

Esta última objeción no es ya relevante, debido a que el Estado está siendo ahora estudiado *empíricamente* por la ciencia política, que ha progresado enormemente durante las dos últimas décadas. Solamente en los

7. Ver, por ejemplo, Nadel 1942; Smith 1960; Lloyd 1965, y los estudios contenidos en Forde y Kaberry 1967.

Estados Unidos y Gran Bretaña, enormes recursos financieros y humanos han sido asignados al estudio empírico de la política a nivel estatal, tanto en los países en vías de desarrollo como en los desarrollados. Ha habido una proliferación espectacular de los departamentos de ciencia política en las universidades, con las correspondientes facilidades para investigación, viajes y publicaciones (ver Wiseman 1967; Mackenzie 1967; SSRC 1968). Algunas monografías y artículos excelentes sobre la política en los países del «tercer mundo» han sido publicadas y están siendo utilizadas en cursos de ciencia política en las universidades.

Sí bien es verdad que la ciencia política está todavía «buscando su identidad» y que está todavía explorando diversos enfoques que se han convertido en las especializaciones de distintas escuelas de pensamiento, existe, sin embargo, un interés fundamental en el estudio de los fenómenos a nivel estatal, y a este respecto los antropólogos sociales pueden aprender mucho.

Algunos antropólogos pueden desechar los hallazgos de la ciencia política por esta misma razón, es decir, por cuanto la ciencia política es «macropolítica». Demostrarían que hacer un estudio del sistema social de una comunidad simple de unos pocos cientos de personas requiere más de un año de trabajo de campo, y muchos años de tratamiento y análisis de datos por parte del antropólogo, por lo que es absurdo conceder un valor científico a los descubrimientos de los científicos políticos que hacen generalizaciones sobre sociedades enteras de muchos millones de habitantes. Sin embargo, este argumento ignora dos cuestiones fundamentales. La primera es que por el hecho mismo de que el Estado existe y juega un rol crucial al cambiar la estructura y la cultura de nuestras pequeñas comunidades, alguien debe estudiarlo. Tal estudio es fundamental no sólo académicamente, sino también por una variedad de consideraciones prácticas, principalmente administrativas. Es absurdo decir que el estudio del Estado como un todo debiera esperar el desarrollo de la «micro-sociología»; éste puede ser un desarrollo a largo plazo y, mientras tanto, el científico político está haciendo frente al desafío. La segunda es que la ciencia política ha desarrollado nuevos conceptos y nuevas técnicas para tratar de los fenómenos políticos a nivel estatal de una manera efectiva. Ha habido una revolución en los métodos de codificación de grandes cantidades de información, sistematizándola y empleándola en futuros análisis (ver Mackenzie 1967: 66-74; Deutsch 1966).

Hoy la ciencia política enfoca el estudio de las comunidades pequeñas y los grupos con respecto al Estado. En la estructura conceptual de los científicos políticos, las tribus, bandas y comunidades aisladas, que han sido el objeto principal de nuestros estudios, están ahora o en proceso de integración en entidades socioculturales nuevas o, si por cualquier razón política se adhieren todavía a su entidad tradicional, lo más que puede decirse sobre su diferenciación es que son «grupos de interés» que ejercen

presión sobre el Estado o sobre grupos dentro del Estado. De esta forma, como explico en otra parte (Cohen 1969), el fenómeno llamado «tribalismo» o «retribalización» en las sociedades africanas contemporáneas es el resultado, no de grupos étnicos que se separan unos de otros después de la independencia, sino de la creciente interacción entre ellos, dentro del contexto de situaciones políticas nuevas. Es el resultado, no del conservatismo, sino de un dinámico cambio sociocultural producido por nuevas divisiones y nuevos alineamientos de poder en la estructura del nuevo Estado.

Gran parte del progreso en el estudio de tales «grupos de interés» lo lograron los científicos de la política en época reciente. Sin duda, muchos científicos de la política ven la estructura política del Estado como «pluralista» —utilizando este término en un sentido diferente que los antropólogos sociales—, es decir, como integrada por innumerables agrupaciones de diversas clases que median entre el individuo y el Estado (ver Bentley 1949; Finer 1958; Eckstein 1960). El desarrollo de los grupos de interés y la naturaleza de las relaciones entre ellos y el Estado depende de la estructura del Estado. Algunos Estados permiten en gran medida el «pluralismo» de grupo; otros Estados disuaden e incluso impiden el desarrollo de tales agrupaciones al dirigir una lucha sin fin contra ellas. Estas diferencias entre Estados han sido estudiadas empírica y comparativamente por científicos de la política (ver Ehrmann 1964; Castles 1967). El término «cultura política» ha sido utilizado algunas veces para describir estas diferencias estructurales entre Estados. Los antropólogos que estudian grupos pequeños en el Estado contemporáneo no pueden permitirse ignorar tales estudios. Sin duda voy más lejos y digo que el antropólogo debe formular *deliberadamente* sus problemas de tal forma que baga de la referencia al Estado una parte necesaria de su análisis.

Conclusión

La antropología política difiere de la ciencia política en dos aspectos: teoría y escala. La ciencia política es fundamentalmente unidimensional, ocupándose principalmente del estudio del poder: su distribución, organización, ejercicio y la lucha por él. En cuanto sólo trata de una variable, la ciencia política es descriptiva. En palabras de uno de sus teóricos, su esfuerzo consiste principalmente en «delinear los fenómenos relevantes, crear clasificaciones útiles y análisis, y mostrar las características importantes de las actividades políticas» (Young 1968: 5). Su universo de referencia es el Estado moderno.

Por otra parte, la antropología política trata de áreas mucho más pequeñas de la vida política, pero compensa esta limitación de escala por la mayor profundidad del análisis. Como he sugerido, se ocupa del análisis

de la interacción dialéctica entre dos variables principales: las relaciones de poder y el simbolismo. Esta es fundamentalmente una preocupación colectiva, aunque individualmente los antropólogos difieren en su énfasis de una variable más que de la otra.

Mucho trabajo ha sido realizado por los antropólogos sociales en estas líneas. Un examen de este trabajo, junto con un análisis de los diferentes intereses y escuelas de pensamiento, requeriría una monografía detallada. No ha sido mi intención en este artículo intentar o bosquejar tal examen. Lo que es más, he tenido que simplificar muchos resultados para aclarar algunos puntos.[8]

En mi opinión, ahora es posible para la antropología política, sobre la base del trabajo ya hecho, proceder a investigar cuestiones como las siguientes: ¿Cómo articulan los símbolos las diferentes funciones organizativas de los grupos políticos? ¿Cuál es la clase de variación en las *formas* simbólicas que representa la misma *función* simbólica en los contextos políticos bajo tradiciones culturales diferentes? ¿Qué es común y qué es diferente entre estas formas simbólicas? ¿Difieren estas formas distintas en su eficacia y eficiencia en el desarrollo y mantenimiento de relaciones de poder específicas? ¿Cuáles son las potencialidades políticas de los modelos de conducta simbólica asociadas con diferentes clases de relaciones interpersonales? ¿Cómo interactúan las actividades políticas y simbólicas unas con otras en la organización de la biografía individual? ¿Cuáles son los tipos diferentes de técnicas simbólicas, encontrados en tradiciones culturales diferentes, para mantener vivas las ideologías? ¿Cómo influyen los procesos simbólicos y políticos entre sí en situaciones de cambio rápido? ¿Cómo influye el arte y cómo es influido por las relaciones políticas?

Muchos antropólogos sociales han estado tratando, en la práctica, de cuestiones como éstas, aunque no siempre de forma directa y sistemática. Lo que se necesita ahora es una síntesis de nuestros descubrimientos actuales, y una orientación más sistemática hacia el análisis de la implicación de la acción simbólica en contextos políticos. La antropología política, de hecho, no es sino antropología social efectuada a un nivel más alto de abstracción, a través de un análisis más riguroso y sistemático.

BIBLIOGRAFÍA

ALMOND, G, A. y J. S. COLEMAN (eds.) 1960, *The politics of developing areas*. Princeton: University Press.

APTER, E. P. 1965, *The politics of modernisation*. Chicago: Univ. Press.

8. Está en preparación una detallada monografía sobre el tema.

BAILEY, F. G. 1960, *Tribe, caste and nation.* Manchester: Univ. Press.

— 1963, *Politics and social change.* Berkeley: Univ. of California Press.

— 1968, «Para-political systems», en M. Swartz (ed.), *Local level politics,* Chicago: Aldine.

— 1969, *Stratagems and spoils.* Oxford: Blackwell.

BARNES J. A. 1968, «Networks and political process», en (ed.,) M. Swartz, *Local level politics.* Chicago: Aldine.

BARTH, F. 1966, *Models of Social Organisation* (Occ, Pap. R. Anthrop. Inst. 23) Londres: Royal Antropological Institute.

— 1967, «On the study of social change». *Am. Anthrop* 69, 661-9.

BEATTIE, J. H. M. 1959, «Understanding and explanation in social antropology» Brit. *J. Sociol.* 10, 45-60.

— 1968, «Aspects of Nyoro simbolysm». *Africa* 38, 413-42.

BEIDELMAN, T. O. 1968a, «Some Nuer notions of nakedness, nudity and sexuality». *Africa* 38, 113-32.

— 1968b, Recensión de V. Turner *The forest of symbols. Africa* 38, 484.

— 1969, Recensión de V. Turner *The drums of aflictions. Africa* 39, 91-3.

BENTLEY, A. F. 1949. *The process of governament.* San Antonio: Pricipia Press of Trinity.

BERGER, P. L., T. LUCKMAN 1967, *The social construction of reality.* Londres: Allen Lane, The Penguin Press.

BOHANNAN, L. 1952, «A genealogical charter». *Africa* 22, 301-15.

BOISSEVAIN, J. 1968, «The place of non-groups in the social sciencies». *Man* (N. S.) 3, 542-56.

CASTLES, F. G. 1967, *Pressure groups and political culture.* Londres: Routledge & Kegan Paul.

COHÉN, A, 1965, *Arab border-villages in Israel: a study continuity and change in social organisation.* Manchester: Univ. Press.

— 1969, *Custom and politics in urban Africa.* Londres; Routledge & Kegan Paul.

COLEMAN, J. S. 1958, *Nigeria: Background to nationalism.* Berkeley: Los Angeles Univ. of California Press.

COLSON, E. 1962, *The plateau Tonga of Northern Rhodesia; Social and religious studies.* Manchester: Univ. Press.

CUNNISON, I. G. 1959, *The Luapula peoples of Northern Rhodesia: Custom and history in tribal politics.* Manchester: Univ. Press.

DALTON, G. 1969, «Theoretical issues in economic anthropology». *Curr. Anthrop.* 10, 63-102.

DESHON, S. 1963, «Compadrazgo on a Henequen Hacienda in Yucatan: A structural re-evaluation». *Am. Anthrop.* 65, 574-83.

DEUTSCH, K. W. 1966, *The nerves of government.* Nueva York: The Free Press; Londres: Collier Macmillan.

DEVONS, E. 1956, «The role of the myth in politics». *The Listener*, 21 de junio.

DOUGLAS, M. 1966, *Purity and danger.* Londres: Routledge & Kegan Paul.

— 1968, «The social control of cognition: some factors in joke preception». Man (N. S.) 3, 361-76.

DUNCAN, J. D. 1962, *Communication and social order*. Londres: Oxford Univ. Press.
EASTON, D. 1959, «Political anthropology», en B. J. Siegel (ed.), *Biennial Review of anthropology*. Stanford: Univ. Press.
— 1965, *A framework for political analysis*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall,
— 1968, «Political science», en *The international encydopedia of the social sciences*. Nueva York: Macmillan.
ECKSTEIN, H. 1960, *Pressure group politics*. Londres: Alien & Unwin.
EHRMANN, H. W. (ed.) 1964, *Interest groups on four continents*. Pittsburgh: Univ. Press,
EVANS-PRITCHARD, E. E. 1937, *Witchcraft, oracles and magic among the azan-de of the Anglo-Egyptian Sudan*. Oxford: Clarendon Press (tr. española: *Brujería, magia y oráculos entre los azande*. Barcelona: Anagrama).
— 1948, *The divine kingship of the Shilluk of the Anglo-Egyptian sudan*. Cambridge: Univ. Press.
— 1956, *Social anthropology*. Londres: Cohen & West,
FINER, S. 1958, *Anonymom empire*, Londres: Pall Mall Press.
FIRTH, R. 1951, *Elements of social organisation*, Londres: Watts.
— 1967, «Themes in economic anthropology: a general comment», en R. Firth (ed.), *Themes in economic antropology*. Londres; Tavistock.
FORDB, D., y P. KABERRY (eds.) 1967, *West African kingdoms in the nineteenth century*. Londres: Oxford Univ. Press.
FORTES, M. 1936, «Ritual festivals and social cohesion in the hinterland of the Gold Coast», *Am. Anthrop,* 38, 590-604.
— 1945, *The dynamics of clanship among the Tallensi*. Londres; Oxford Univ. Press.
— 1949, *The web of kinship among the Tallensi*. Londres: Oxford Univ. Press.
— 1967, «Totem and taboo». *Proc, R. Anthrop. Inst.* 1966, 5-22,
— y E, E. Evans-Pritchard (eds.), «Introduction«, en *African Political Systems* Londres: Oxford Univ. Press.
GEERTZ, C. (ed.) 1963, *Old societies and new states*. Glencoe. I11.: Free Press.
— 1964, «Ideology as a cultural system», en Apter (ed.), *Ideology and discontent*. Nueva York: Free Press.
GLUCKMAN, M. 1942, *Analysis of a social situation in modern Zululand*. Manchester: Univ. Press.
— 1950, «Kinship and marriage among the Lozi of Northern Rhodesia and the Zulu of Natal», en A. R. Radcliffe-Brown y D. Forde (eds.), *African systems of kinship and marriage*. Londres: Oxford Univ. Press,
— 1954, *Rituals of rebellion in south-east Africa*. Manchester: Univ. Press,
— 1962, «Les rites de passage», en M. Gluckman (ed.), *Essays on the ritual of social relations*. Manchester: Univ. Press.
— 1963, *Order and rebellion in tribal Africa*. Londres: Cohen & West.
— 1965, *Politics, law and ritual in tribal society*. Oxford: Blackwell.
— 1968, «Psychological, sociological and anthropological explanations of witchcraft and gossip: a clarification». *Man* (N. S.) 3, 20-34.
— y F. EGGAN 1965, «Introduction», en M. Banton (ed.), *The relevance of*

models for social anthropology (Ass. social Anthrop. Monogr. 1). Londres: Tavistock Publications.
GOFFMANN, E. 1969, *The presentation of self in everyday life.* Londres: Alien Lane, The Penguin Press.
JACOBSON, CLAIRE Y B. G. SCHOEPF 1968, «Translators preface» en Claude Lévi-Strauss, *Structural anthropology.* Londres: Allen Lane, The Penguin Press.
KUPER, H. 1947, *An African aristocracy: rank among the Swazi.* Londres: Oxford Univ. Press.
LANGER, S. 1964, *Philosophical sketches.* Nueva York; The New American Library of World Literature.
LEACH, E. R, 1954, *Political systems of highland Burma,* Londres: Bell (tr. española: *Sistemas políticos de la Alta Birmania.* Barcelona: Anagrama).
— 1958, «Magical hair». J, R. *Anthrop. Inst* 88, 147-64.
— 1961, R*ethinking anthropology*. Londres: Athlone Press,
— 1967, «Introduction», en E. R. Leach (ed.), *The structural study of myth and totemism* (Ass. social Anthrop. Monogr. 5). Londres: Tavistock Publications.
LLOYD, P, 1955, «The development of political parties in western Nigeria». *Am. pol. Sci. Rev.* 49, 693-707.
— 1965, «The political structure of African kingdoms: an exploratory model, en M, Banton (ed.), *Political systems and the distribution of power* (Ass. Social Anthrop. Monogr. 2), Londres: Tavistock Publications.
LUPTON, T. y S. W(2:Zk 1959, «Background and connections of top decision makers». *Manchester School* 1959, 30-51.
MACKENZIE, W. J. M. 1967, *Politicis and social science.* Harmondsworth: Penguin.
MACKINTOSH, J. P. 1966, *Nigerian government and politics,* Londres; Alien & Unwin.
MANNHEIM, K. 1936, *Ideology and Utopia.* Londres: Routledge & Kegan Paul.
MARTIN, D. 1965, «Towards eliminating the concept of secularisation», en Julius Gould (ed,), *Penguin survey of the social sciences 1965.* Harmondsworth: Penguin.
MAYER, A. C, 1962, «System and network: an approach to the study of political processes in Dewas», en T. Madan y G. Sarana (eds.), *Iridian anthropology.* Bombay: Asia Publishing House.
— 1966, «The significance of quasi-groups in the study of complex societies», en M. Banton (ed.), *The social anthropology of complex societies* (Ass. Social Anthrop. Monogr. 4). Londres: Tavistock Public.
MEAD, G. H. 1934, *Mind, self and society.* Chicago: Univ. Press.
MINTZ, S. W. E. WOLF 1950, «An Analysis of ritual coparenthood (compadrazgo). *S. West J. Anthrop.* 6, 341-68.
— 1956, «Canamelar: the subculture of a rural sugar plantation proletariat», en J. Steward (ed.), *The people of Puerto Rico.* Urbana: Univ. of Illinois Press.
NADEL, S. F. 1942, *A black Byzantium: The kingdom of the Nupe of Nigeria.* Londres: Oxford Univ. Press.
— 1951, *The foundations of social anthropology.* Londres: Cohen & West.

NEEDHAM, R. 1967, «Right and left in Nyoro symbolic classification». *Africa* 37, 425-52.

NICHOLAS, R. W. 1965, «Factions: a comparative analysis», en M. Banton (ed.), *Political systems and the distribution of power* (Ass. Social Anthrop. Monogr. 2). Londres: Tavistock Publications.

OSBORN, A. 1968, «Compadrazgo and patronage: a Colombian case». *Man* (N. S.) 3, 593-608.

PETERS, E, L. 1960, «The proliferation of segments in the lineage of the Bedouin of Cyrenaica», J. R. *Antrhop. Inst.* 90, 29-53.

— 1963, «Aspects of rank and status among Muslims in a Lebanese village», en J. Pitt-Rivers (ed.), *Mediterranean countrymen.* París: Mouton.

— 1967, «Some structural aspects of the feud among the camel-herding Bedouin of Cyrenaica». A*frica* 37, 261-82.

PITT-RIVERS, J. A. 1958, «Ritual kinship in Spain». *Trans.* N. *Y. Acad. Sci.*20, 424-31.

POST, K. W. J. 1963, *The Nigerian federal elections of 1959*. Londres: Oxford Univ. Press.

RADCLIFFE-BROWN, A. R. 1952, *Structure and function in primitive society*. Londres: Cohen & West.

RIGBY, PETER 1968, «Joking relationship, kin categories and clanship among the Gogo», A*frica* 38, 133-5.

SCHAPERA, I. 1938, «Essay on field methods in the study modern culture contacts», en L, Mair (ed.), *Methods of study of culture contacts in Africa* (Mem. int. Inst. Afr. Lang. 15). Londres: International Institute for African Languages and Cultures.

SKLAR, R. L. 1963, *Nigerian political parties.* Princeton: Univ. Press.

SMITH, M. G. 1956, «On segmentary lineage systems», *J. R, anthrop. Inst.* 86, 39-80.

— 1960, *Government in Zazzau*. Londres: Oxford Univ. Press.

SOUTHALL, A. 1965, «A critique of the typology of states and political systems», en M. Banton *(ed.), Political systems and the distribution of power* (Ass. social Anthrop. Monogr. 2). Londres: Tavistock Publications.

SSRC (The Social Science Research Council) 1968, *Research in political science,* Londres: Heinemann.

TURNER, V. W. 1964, «Symbols in Ndembu ritual», en M. Gluckman (ed.), *Closed systems and open minds*. Edimburgo: Oliver & Boyd.

— 1968, *The drums of affliction.* Oxford: Clarendon Press.

WATSON, W. 1958, *Tribal cohesion in a money economy*. Manchester: Univ. Press.

WILLIS, R. 1967, «The head and the loins: Lévi-Strauss and beyond». M*an* (N. S.) 2, 519-34.

WISEMAN, H. V. 1967, «Introduction: government, politics and political science», en *Political science*. Londres: Routledge & Kegan Paul.

YOUNG, O. R. 1968, *Systems of political science.* Englewood Cliffs: Prentice Hall.

II

Tipología de sistemas políticos

MEYER FORTES Y E. E. EVANS-PRITCHARD

SISTEMAS POLÍTICOS AFRICANOS

I. *Objetivos de este libro* [1]

Uno de los objetivos que nos planteamos al iniciar este estudio fue el de proporcionar un libro de consulta que fuera útil para antropólogos, pero esperamos que también sea una contribución a la política comparada. Estamos seguros de que hemos alcanzado el primer objetivo, por cuanto las sociedades que hemos incluido son representativas de los tipos más comunes de sistemas políticos africanos; tomadas en su conjunto, deben permitir al estudioso de África apreciar la gran variedad de dichos tipos. Los ocho sistemas descritos en el presente trabajo pertenecen a áreas bien distintas del continente africano. La mayor parte de las formas descritas son, de hecho, variantes de una pauta de organización política que es común en las sociedades contiguas o vecinas; de ahí se deduce, pues, que el libro comprende gran parte de África. Somos conscientes de que no se hallan representados todos los sistemas políticos africanos, pero creemos que dichos ensayos sacan a la luz todos los principios básicos de organización política africana.

Varios de los colaboradores han descrito los cambios que han tenido lugar en los sistemas políticos por ellos investigados como consecuencia de la conquista y dominación europeas. Si no hemos acentuado este aspecto del tema, es porque la mayoría de los colaboradores está más interesada en los problemas antropológicos que en los problemas administrativos. Con esto no se quiere decir que la antropología no esté interesada en asuntos prácticos. En un momento histórico en que la política de gobierno indirecto es generalmente aceptada, nos atreveríamos a sugerir

1. Se trata del libro *African Political Systems*, compilado por Meyer Fortes y E. E. Evans-Pritchard, publicado en 1940. El texto incluido en la presente selección corresponde a la *Introduction. (N. del* E.)

que, a largo plazo, dicha política sólo puede ser ventajosa si se comprenden los principios de los sistemas políticos africanos de que se ocupa dicho libro.

II. *Una muestra representativa de las sociedades africanas*

Cada ensayo de este libro representa la condensación de un estudio detallado del sistema político de un pueblo concreto. Dicho estudio ha sido realizado en fecha reciente por investigadores cualificados en teoría antropológica, que han utilizado los métodos más modernos de trabajo de campo. La brevedad de cada ensayo no hace justicia a algunos temas importantes; no obstante, cada ensayo proporciona un criterio útil para clasificar los sistemas políticos de otros pueblos que habitan en la misma área. Este libro no ofrece un intento de clasificación de este tipo, si bien reconocemos que, sin dicha clasificación, no puede emprenderse satisfactoriamente un estudio comparado de las instituciones políticas africanas. Sería posible, pues, estudiar todo el campo de sociedades adyacentes a la luz del sistema ngwato, del sistema tale, del sistema ankole, del sistema bemba, etc. y, mediante análisis, formular los rasgos básicos de una serie de sistemas políticos que se encuentran en grandes áreas. Es muy probable que el análisis de los resultados obtenidos mediante dichos estudios comparados, en campos donde un gran abanico de sociedades que se caracterizaran por poseer en común numerosos rasgos de sus sistemas políticos, permitiera llegar a generalizaciones científicas válidas; este procedimiento es más adecuado que el de comparar sociedades concretas que pertenezcan a áreas y tipos políticos diferentes.

No queremos con ello sugerir que los sistemas políticos de las sociedades que manifiestan un alto nivel de semejanza cultural general son necesariamente del mismo tipo, si bien por regla general tienden a serlo. Sin embargo, es importante no olvidar que a menudo nos encontramos con que en un área cultural o lingüística concreta existen varios sistemas políticos que presentan diferencias importantes entre sí. Inversamente, sociedades de cultura totalmente diferente tienen a veces el mismo tipo de estructuras políticas. Esto puede verse incluso en las ocho sociedades estudiadas en este libro. También sucede que procesos sociales con idénticas funciones pueden manifestar contenidos culturales totalmente diferentes. Esto puede ilustrarse claramente en la función de la ideología ritual en la organización política africana. Entre los bemba, los banyankole, los kede y los tallensi los valores místicos van unidos al cargo político, pero los símbolos e instituciones en que se expresan dichos valores son muy distintos en cada una de las cuatro sociedades. Un estudio comparado de los sistemas políticos tiene que realizarse en un plano abstracto donde los procesos sociales queden despojados de su idioma cultural y reducidos a

sus términos funcionales. Es entonces cuando se ponen de manifiesto las semejanzas estructurales ocultadas por la disparidad cultural, a la vez que detrás de la pantalla de la uniformidad cultural aparecen las desemejanzas estructurales. No hay duda de que existe una conexión intrínseca entre la cultura de un pueblo y su organización social, pero la naturaleza de dicha conexión es uno de los problemas fundamentales de la sociología, y no podemos por menos que insistir en que no deben confundirse dichos componentes de la vida social.

Creemos que las ocho sociedades aquí descritas proporcionarán al estudiante no sólo una perspectiva a vista de pájaro de los principios básicos de organización política africana, sino que le permitirán también extraer un cierto número, elemental si se quiere, de conclusiones de tipo general y teórico. Sin embargo, cabe señalar que el objetivo principal de todos los que han colaborado en este libro ha sido proporcionar un informe preciso y descriptivo, y que han subordinado sus especulaciones teóricas a dicho fin. En tanto que se han permitido extraer conclusiones teóricas, éstas vienen determinadas en gran parte por la posición que han tomado con respecto a lo que constituye la estructura política. No todos están de acuerdo sobre este punto. Al presentar nuestros puntos de vista, hemos preferido evitar todo tipo de referencias a los escritos de los filósofos políticos; al actuar de esta forma estamos seguros de contar con el apoyo de todos los autores que han colaborado en este libro.

III. *Filosofía política y ciencia política comparada*

Nuestra opinión es que las teorías de los filósofos políticos no nos han ayudado a comprender las sociedades que hemos investigado; es por ello que los consideramos de escaso valor científico. La razón principal es que las conclusiones de dichas teorías no acostumbran a estar formuladas en base al comportamiento observado, o no son susceptibles de ser contrastadas mediante este criterio. La filosofía política se ha ocupado fundamentalmente del *deber ser,* es decir, de cómo deberían vivir los hombres y de qué tipo de gobierno deberían tener, y no de cuáles *son* sus costumbres e instituciones políticas.

En tanto que los filósofos políticos han tratado de entender las instituciones existentes, en vez de tratar de justificarlas o de socavarlas, lo han hecho en función de la psicología popular o de la historia. Por lo común han utilizado hipótesis sobre etapas primitivas de la sociedad humana en las que se suponía que no existían instituciones políticas, o han desplegado dichas etapas en una forma muy rudimentaria, tratando de reconstruir el proceso mediante el cual las instituciones políticas típicas de sus propias sociedades han evolucionado a partir de las formas elementales de organización. Para validar sus teorías, los filósofos políticos de nuestros

días recurren a menudo a los datos que aportan las sociedades primitivas. Si en ocasiones dichos datos les inducen a error, no es culpa suya, ya que se han hecho pocas investigaciones antropológicas de los sistemas políticos primitivos si las comparamos con las investigaciones que se han realizado con respecto a otras instituciones, costumbres y creencias primitivas; en el campo comparativo, los estudios de los sistemas políticos primitivos son casi inexistentes.[2] Como no creemos que puedan descubrirse los orígenes de las instituciones primitivas, su búsqueda nos parece un ejercicio inútil. Creemos hablar por todos los antropólogos sociales cuando decimos que un estudio científico de las instituciones políticas debe ser inductivo y comparativo, a la vez que debe aspirar únicamente a establecer y explicar las uniformidades que existen entre dichas instituciones, así como la interdependencia con otros rasgos de la organización social.

IV. *Los dos tipos de sistemas políticos estudiados*

Se observará que los sistemas políticos descritos en este libro pueden englobarse en dos categorías fundamentales. Uno de los grupos, al que llamaremos «Grupo A», está compuesto por sociedades en las que existe autoridad centralizada, maquinaria administrativa, e instituciones jurídicas; en otras palabras, un gobierno. En dichas sociedades las divisiones de riqueza, privilegio y status corresponden a la distribución de poder y de autoridad. Este grupo comprende a los zulu, los ngwato, los bemba, los banyankole y los kede. El otro grupo, al que denominaremos «Grupo B», está compuesto por sociedades que carecen de autoridad centralizada, de maquinaria administrativa y de instituciones jurídicas constituidas, en pocas palabras, que carecen de gobierno; en dichas sociedades no existen mateadas divisiones de rango, status o riqueza. Este grupo comprende a los logoli, los nuer y los tallensi. Aquellos que consideran que el Estado debiera definirse por la presencia de instituciones gubernamentales, considerarán al primer grupo como Estados primitivos y al segundo grupo como sociedades sin Estado.

El tipo de información que manejan y el tipo de problemas discutidos en la descripción de cada sociedad están en gran medida en función de la categoría a la que pertenezca la sociedad. Los autores que han estudiado las sociedades del «Grupo A» se concentran fundamentalmente en describir la organización gubernamental. En consecuencia, dan cuenta del

2. Si bien disentimos de sus métodos y conclusiones, los trabajos del profesor R. H. Lowie, *Primitive Society* (1920) y *Origín of the State* (1927), constituyen una excepción. Esto por lo que se refiere a la antropología. Es evidente que las obras de los grandes historiadores legalistas y constitucionalistas como Maine, Vinogradoff y E. Meyer pertenecen a otra categoría; todos los estudiosos de las instituciones políticas están en deuda con los trabajos pioneros de dichos investigadores.

status de los reyes y de las clases, de los roles de los funcionarios administrativos de un tipo u otro, de los privilegios asociados al rango, de las diferencias de riqueza y de poder, de la regulación de los impuestos y de los tributos, de las divisiones territoriales del Estado y su relación con la autoridad central, de los derechos de los súbditos y de las obligaciones de los dirigentes, y de los frenos a la autoridad. Los que han estudiado las sociedades del «Grupo B» no podían discutir estos temas y, por consiguiente, se vieron forzados a considerar qué es lo que podría constituir la estructura política de un pueblo que careciera de formas explícitas de gobierno. Entre los pueblos que poseen divisiones territoriales bien marcadas, como es el caso de los nuer, este problema es sencillo, pero no es así cuando, como sucede entre los logoli y los tallensi, no existen unidades políticas que puedan definirse espacialmente de una forma clara.

V. *El parentesco en la organización política*

Una de las diferencias más destacadas que existe entre los dos grupos es el papel que juega el sistema de linajes en la estructura política. Es importante distinguir aquí entre el sistema de parentesco entendido como el conjunto de relaciones que unen al individuo con otras personas y con unidades sociales concretas, todo ello a través de los lazos efímeros de la familia bilateral, y el sistema segmentario de grupos permanentes basados en la filiación unilateral, que denominaremos sistema de linajes. Únicamente este último establece unidades corporativas con funciones políticas. En ambos grupos de sociedades el parentesco y los lazos domésticos desempeñan un papel importante en la vida de los individuos, pero su relación con el sistema político es de orden secundario. En las sociedades del «Grupo A» es la organización administrativa la que regula principalmente las relaciones políticas entre los segmentos territoriales, mientras que en las sociedades del «Grupo B» es el sistema de linajes segmentarios.

El ejemplo más claro lo tenemos entre los ngwato, cuyo sistema político se parece a la pauta moderna, que nos es familiar, de la nación-Estado. La unidad política es esencialmente un grupo territorial en el que el plexo de los lazos de parentesco sirve meramente para cimentar los ya establecidos por pertenencia al distrito, a la región y a la nación. En las sociedades de este tipo, el Estado no es nunca la extensión general del sistema de parentesco, sino que está organizado en base a principios totalmente diferentes. En las sociedades del «Grupo B» los lazos de parentesco parecen desempeñar un papel más destacado en la organización política, debido a la estrecha asociación existente entre el grupo territo-

rial y el grupo de linaje, bien que dicho papel sea todavía de segundo orden.

Nos parece probable que sea posible distinguir tres tipos de sistema político. En primer lugar, existen aquellas sociedades muy pequeñas (aunque en este libro no se hallan representadas) en las que incluso la unidad política más amplia engloba a un grupo de personas que se hallan relacionadas entre sí por lazos de parentesco; es por ello que las relaciones políticas coinciden con las relaciones de parentesco, y que la estructura política y la organización de parentesco son una y la misma cosa. En segundo lugar, existen sociedades en las que la estructura del linaje constituye el marco del sistema político; en estas sociedades existe una coordinación precisa entre ambos sistemas, de forma que cada uno está de acuerdo con el otro, sí bien cada uno de ellos sigue siendo inconfundible y autónomo en su esfera propia. En tercer lugar, existen sociedades en las que la organización administrativa es el marco de la estructura política.

La extensión numérica y territorial de un sistema político varía de acuerdo con el tipo a que pertenece. Un sistema de parentesco no parece capaz de unir a un gran número de personas en una organización única para la defensa y para la resolución de conflictos mediante el arbitraje como un sistema de linajes, mientras que éste no parece capaz de unir un número tan grande de personas como un sistema administrativo.

VI. *La influencia de la demografía*

Es digno de notarse que la unidad política en las sociedades con organización estatal es numéricamente mayor que la existente en las sociedades sin una organización estatal. Los grupos políticos más grandes que existen entre los tallensi, los logoli y los nuer no pueden competir numéricamente con el cuarto de millón de personas del Estado zulú (datos de 1870), con las 101.000 del Estado ngwato, y con las 140.000 del Estado bemba. Es cierto que los kede, y la población que tienen subyugada, no son tan numerosos, pero hay que recordar que forman parte del vasto Estado nupe. Con esto no queremos sugerir que las unidades políticas de las sociedades sin Estado tengan que ser necesariamente pequeñas, ya que las unidades políticas de los nuer llegan a alcanzar hasta 45.000 personas, o tampoco que una unidad política con organización estatal tenga por qué ser muy grande numéricamente; lo que sí es probablemente cierto, es que existe un límite de población que, una vez superado, requiere la existencia de algún tipo de gobierno centralizado.

La magnitud de la población no debiera confundirse con la densidad de población. Es posible que haya alguna relación entre el grado de desarrollo político y la magnitud de la población, pero sería incorrecto suponer que las instituciones gubernamentales aparecen en las sociedades con

mayor densidad. A juzgar por nuestra muestra, lo opuesto es igualmente posible. La densidad de los zulúes es del 3,5, la de los ngwatos 2,5, la de los bemba 3,75 (por milla cuadrada), mientras que la de los nuer es más elevada, y la de los tallensi y logoli todavía más. Podría suponerse que los densos y permanentes asentamientos de los tallensi llevarían necesariamente a una forma centralizada de gobierno, mientras que la gran dispersión de las aldeas itinerantes de los bemba sería incompatible con un gobierno centralizado. De hecho, sucede todo lo contrario. Aparte del material recogido en este libro, existe documentación sobre otras sociedades africanas que podría citarse como prueba de que una población grande en una unidad política y un grado elevado de centralización política no van necesariamente juntos con una gran densidad de población.

VII. *La influencia del modo de subsistencia*

La densidad y la distribución de la población en una sociedad africana están relacionadas claramente con las condiciones ecológicas, que también afectan todo el modo de subsistencia. Sin embargo, es evidente que diferencias en los modos de subsistencia no determinan, por sí mismas, diferencias en las estructuras políticas. Los tallensi y los bemba son pueblos agricultores; los primeros tienen agricultura fija, los segundos agricultura itinerante; sus sistemas políticos son muy diferentes. Los nuer y los logoli, del «Grupo B», y los zulúes y los ngwato, del «Grupo A», practican todos ellos una mezcla de agricultura y ganadería. En un sentido general, puede decirse que los modos de subsistencia, junto con las condiciones del medio ambiente, que siempre imponen límites efectivos sobre los modos de subsistencia, determinan los valores dominantes de los pueblos e influyen fuertemente en sus organizaciones sociales, con inclusión de sus sistemas políticos. Esto se pone de manifiesto en las divisiones políticas de los nuer, en la distribución de los asentamientos kede, así como en su organización administrativa que los engloba, y en el sistema de clases de los banyankole.

La mayor parte de las sociedades africanas pertenecen a un orden económico muy diferente del nuestro; se trata fundamentalmente de una economía de subsistencia, con una diferenciación muy rudimentaria del trabajo productivo y sin ningún mecanismo para la acumulación de riqueza en la forma de capital comercial o industrial. Si existe acumulación de riqueza, es en forma de bienes de consumo o comodidades, o bien se usa para mantener a un número creciente de familiares o personas dependientes. Es por eso que dicha riqueza tiende a disiparse pronto y no da lugar a divisiones de clases permanentes. Las diferencias de status, de rango o de ocupación actúan independientemente de las diferencias de riqueza.

En los sistemas políticos del «Grupo A» los privilegios económicos, tales como los derechos a recaudar impuestos, obtener tributos y recabar trabajo, son a la vez la recompensa principal del poder político y un medio esencial para mantenerlo. Pero existe también el contrapeso de obligaciones económicas que, como en el caso anterior, vienen fuertemente respaldadas por sanciones institucionalizadas. Tampoco debe olvidarse que aquellos que obtienen un máximo beneficio económico de su cargo político tienen también un máximo de responsabilidad en los campos administrativo, jurídico y religioso.

Si las comparamos con las del «Grupo A», las diferencias de rango y de status que existen en las asociaciones del «Grupo B» son de poca importancia. El cargo político no conlleva privilegios económicos, si bien puede suceder que el poseer más riquezas de lo normal sea un criterio de las cualidades o status requeridos para el liderazgo político, ya que en estas sociedades económicamente homogéneas, igualitarias y segmentarias, la obtención de riqueza depende ya sea de las cualidades excepcionales de la persona o de sus logros, ya sea de su status superior en el sistema de linajes.

VIII. *Los sistemas políticos compuestos y la teoría de la conquista*

Puede aducirse que sociedades sin gobierno central o sin maquinaria administrativa como los logoli, los tallensi y los nuer evolucionan hacia Estados como los ngwato, los zulúes y los banyankole como resultado de conquista; se sugiere dicho tipo de evolución para los zulúes y los banyankole. Sin embargo, la historia de la mayor parte de los pueblos tratados en este libro no nos es lo suficientemente conocida para permitirnos afirmar con certeza cuál haya sido el curso de su desarrollo político. El problema debe, pues, plantearse de forma distinta. Todas las sociedades del «Grupo A» parecen ser una amalgama de diferentes pueblos, cada cual consciente de su origen e historia únicos. Con excepción de los zulúes y de los bemba, son hoy todavía culturalmente heterogéneos. Podemos preguntarnos, por consiguiente, hasta qué punto puede establecerse una correlación entre la heterogeneidad cultural de una sociedad y su sistema administrativo y autoridad central. Los datos aportados por este libro sugieren que la heterogeneidad económica y cultural va asociada con una estructura política de tipo estatal. La autoridad centralizada y la organización administrativa parecen ser necesarias para acomodar a grupos culturalmente distintos en un sistema político único, especialmente cuando estos grupos poseen modos de subsistencia diferentes. Si existen grandes diferencias culturales, y especialmente si existen divergencias económicas muy marcadas, el resultado puede ser un sistema de clases o de castas. Pero también existen formas centralizadas de gobierno en pueblos de

cultura homogénea y con poca diferenciación económica, como es el caso de los zulúes. Es posible que sea más fácil soldar pueblos de cultura diversa en un sistema político unitario sin la aparición de clases cuando dichas diferencias culturales no son muy marcadas. No se precisa una forma centralizada de gobierno para permitir que grupos diferentes de culturas estrechamente relacionadas, y que tienen el mismo modo de subsistencia, se amalgamen, ni tampoco es necesario que dicha centralización surja como resultado de la unión. Los nuer han absorbido, mediante conquista, a gran número de dinka; ambos son pueblos pastores y tienen una cultura muy similar. El sistema de incorporación a los linajes nuer ha sido mediante adopción y otros medios; sin embargo, esto no ha producido como resultado una estructura de clases o de castas, ni tampoco una forma centralizada de gobierno. Diferencias culturales y económicas muy marcadas son probablemente incompatibles con un sistema político segmentario como el de los nuer o de los tallensi, pero carecemos de los datos para confirmar dicha hipótesis. Sin embargo, no cabe duda de que, si queremos explicar el Estado primitivo mediante una teoría de la conquista, y suponiendo que dispongamos de suficientes datos históricos, debemos tener en cuenta no sólo el tipo de conquista y las condiciones del encuentro, sino también las semejanzas o divergencias en cultura y en modo de subsistencia, tanto en los conquistadores como en los conquistados, así como las instituciones políticas que aportan a la nueva combinación.

IX. *El aspecto territorial*

El aspecto territorial de las formas primitivas de organización política fue ya justamente señalado por Maine en su *Ancient Law*; otros estudiosos le han concedido también gran atención. En todas las sociedades que se describen en este libro el sistema político tiene un marco territorial, pero su función es diferente en cada uno de los tipos de organización política. La diferencia se debe a que, en un sistema, lo que domina es el aparato administrativo y judicial, mientras que en el otro no. En las sociedades del «Grupo A» la unidad administrativa es la unidad territorial; los derechos y las obligaciones políticas están delimitadas territorialmente. El jefe es la cabeza administrativa y judicial de una determinada división territorial; sucede a menudo que dicho cargo lleva implícito, en última instancia, el control económico y legal sobre toda la tierra que existe dentro de las fronteras del territorio. Todas las personas que viven dentro de dichas fronteras son sus súbditos, y el derecho a vivir en esta área sólo puede ser adquirido aceptando las obligaciones del súbdito. El cabeza o jefe de Estado es un dirigente o gobernante territorial.

En el otro grupo de sociedades no existen unidades territoriales que puedan definirse por un sistema administrativo; las unidades territoriales

son comunidades locales cuya extensión corresponde al alcance de un conjunto particular de unos lazos de linaje y de unos lazos de cooperación directa. El cargo político no conlleva derechos jurídicos que se refieran a una franja definida y concreta de territorio y sus habitantes. La calidad de miembro de una comunidad local y los derechos y deberes a ella asociados, se adquieren normalmente a través de lazos genealógicos, bien sean reales o ficticios. El principio del linaje sustituye a la lealtad política y las interrelaciones entre los segmentos territoriales son coordinadas directamente con las interrelaciones existentes entre los segmentos de linaje. Las relaciones políticas no son un simple reflejo de las relaciones territoriales. El sistema político, por derecho propio, incorpora las relaciones territoriales y les confiere el tipo particular de significación política que tienen.

X. *El equilibrio de fuerzas en el sistema político*

Un sistema político africano que sea relativamente estable presenta un equilibrio entre tendencias conflictivas y entre intereses divergentes. En el «Grupo A» existe un equilibrio entre las diferentes partes de la organización administrativa. Las fuerzas que mantienen la hegemonía del dirigente supremo se oponen a las fuerzas que actúan como freno a sus poderes. Instituciones tales como la organización militar de los zulúes, las restricciones genealógicas de sucesión a la realeza o a la jefatura, el nombramiento por el rey de sus parientes a las jefaturas regionales, y las sanciones místicas del cargo, todo ello refuerza el poder de la autoridad central. Pero existen otras instituciones que actúan de contrapeso, tales como el consejo real, la jerarquía sacerdotal en tanto en cuanto tiene voz decisiva en la investidura del rey, las cortes de las reinas madres, y así sucesivamente. Todas estas instituciones actúan con el fin de proteger la ley y la costumbre, así como controlar el poder centralizado. La delegación regional de poderes y privilegios, que es necesaria debido a las dificultades de comunicación y transporte así como a otras deficiencias, impone severas restricciones a la autoridad del rey. El equilibrio entre autoridad central y autonomía regional es un elemento muy importante de la estructura política. Si el rey abusa de su poder, es muy probable que los jefes subordinados se rebelen contra él o traten de conseguir la secesión. Si un jefe subordinado se hace demasiado poderoso e independiente, la autoridad central recabará la ayuda de otros jefes subordinados para aplastarlo. Una forma de afianzar la autoridad real es explotar la rivalidad que pueda existir entre los jefes subordinados.

Sería un error considerar el esquema constitucional de frenos y equilibrios y la delegación de poderes y de autoridad a jefes regionales como poco más que un puro recurso administrativo. Estos ordenamientos con-

tienen, de hecho, un principio general de gran importancia, cuyo efecto es dar a cada sección y a cada grupo de interés de cierta magnitud dentro de la sociedad la representación directa o indirecta en la dirección del gobierno. Dentro de las regiones, los jefes locales representan a la autoridad central, pero a la vez también representan al pueblo bajo su mando en relación con la autoridad central. Los consejeros y los funcionarios a cargo de los rituales representan los intereses de la comunidad en lo que se refiere a preservar la ley y la costumbre, así como en la observancia de las medidas rituales que se estimen necesarias para el bienestar de dicha comunidad. La voz de dichos funcionarios y delegados es efectiva en la dirección del gobierno a causa del principio general de que el poder y la autoridad están distribuidos. El poder y la autoridad del rey constan de diversos elementos. Estos componentes están vinculados a cargos diferentes. Sin la cooperación de los que ocupan estos cargos, es extremadamente difícil, por no decir imposible, que el rey pueda obtener las rentas públicas, pueda hacer valer su supremacía judicial y legislativa, o pueda conservar su prestigio secular y ritual. Los funcionarios a los que se les han conferido poderes y privilegios subsidiarios pero esenciales, pueden, si los desaprueban, sabotear los actos del dirigente.

Desde otro ángulo, el gobierno de un Estado africano se nos aparece como un equilibrio entre poder y autoridad por un lado, y obligaciones y responsabilidades por el otro. Toda persona que ocupa un cargo político tiene responsabilidades de cara al bien común, que corresponden a sus derechos y privilegios. La distribución de la autoridad política proporciona un mecanismo mediante el cual los diversos agentes del gobierno pueden verse obligados a asumir sus responsabilidades. Un jefe, o un rey, tiene el derecho a recaudar impuestos, obtener tributos y recabar trabajo de sus súbditos, pero tiene la correspondiente obligación de administrar justicia, protegerlos de sus enemigos y salvaguardar su bienestar general mediante actos y prácticas rituales. La estructura de un Estado africano supone que los reyes y jefes gobiernan con el consentimiento de sus súbditos. Estos son tan conscientes de los deberes que tienen con respecto al rey como de los deberes que el rey tiene con respecto a ellos, pudiendo además ejercer presión para que los cumpla.

Deberíamos hacer notar aquí que nos referimos al ordenamiento constitucional y no a su funcionamiento en la práctica. Los africanos reconocen de forma tan clara como nosotros que el poder corrompe y que los hombres tienden a abusar de él. El tipo de constitución que hallamos en las sociedades del «Grupo A» es, por diversos motivos, difícil de manejar y con demasiados cabos sueltos para evitar abusos. La práctica gubernamental contradice a menudo la teoría nativa de gobierno. Tanto los dirigentes como los súbditos, movidos por sus intereses privados, infringen las normas de la constitución. Si bien la mayor parte de las constituciones están concebidas con ciertos frenos para evitar la tenden-

cia hacia el despotismo absoluto, ninguna constitución africana puede prevenir que en ocasiones un dirigente se transforme en tirano. La historia de Shaka es un caso extremo, pero tanto en éste como en otros casos, donde la contradicción entre la teoría y la práctica es demasiado manifiesta y la violación de las normas constitucionales es demasiado grave, es seguro que irá seguida por desaprobación popular e, incluso, puede desembocar en un movimiento de secesión o de revuelta dirigido por miembros de la familia real o por jefes subordinados. Esto es lo que le pasó a Shaka.

Debiera recordarse que en estos Estados no existe más que una teoría de gobierno. En el caso de una rebelión, el objetivo y, en su caso, el resultado, es cambiar la persona o personas que ocupan ciertos cargos, pero nunca suprimir los cargos o introducir una nueva forma de gobierno. Cuando los jefes subordinados, que son a menudo parientes del rey, se rebelan contra él, lo hacen en defensa de los valores violados por sus abusos de autoridad. Están más interesados que ninguna otra sección de la población en mantener la monarquía. El modelo constitucional ideal sigue siendo la norma válida, a pesar de la infracción de sus normas.

En las sociedades del «Grupo B» nos hallamos con un tipo de equilibrio muy distinto. Es un equilibrio entre un cierto número de segmentos, especialmente yuxtapuestos y estructuralmente equivalentes, que no se definen administrativamente sino en función del linaje y de la localidad. Cada segmento tiene idénticos intereses a los segmentos del mismo orden. El conjunto de relaciones que existen entre los segmentos, es decir, la estructura política, es un equilibrio de lealtades locales opuestas y de lazos rituales y de linajes divergentes. En las sociedades del «Grupo A» el conflicto entre los intereses de las divisiones administrativas es moneda corriente. Los jefes subordinados y otros funcionarios políticos, cuyas rivalidades son a menudo personales o debidas a sus relaciones con el rey o con la aristocracia gobernante, explotan con frecuencia estas lealtades locales divergentes para sus propios fines. Pero la organización administrativa canaliza y frena a este tipo de disensiones interregionales. En las sociedades sin organización administrativa, la divergencia de intereses entre los segmentos componentes es intrínseca a la estructura política. Los conflictos entre los segmentos locales significan necesariamente conflictos entre los segmentos del linaje, ya que ambos están estrechamente enlazados; el factor estabilizante no es una organización jurídica o militar por encima de los segmentos, sino simplemente la suma total de las relaciones intersegmentales.

XI. *El peso y la función de la fuerza organizada*

A nuestro juicio, la característica más importante que distingue las

formas centralizadas, piramidales y estatales de gobierno de los ngwato, bemba, etc., de los sistemas políticos segmentarios de los tallensi y de los nuer son el peso y la función de la fuerza organizada dentro del sistema. En el primer grupo de sociedades la sanción principal de los derechos y prerrogativas de un gobernante, y de la autoridad ejercida por sus jefes subordinados, es el mando de la fuerza organizada. Esto puede permitir a un rey africano gobernar de forma opresiva por un período de tiempo si lo desea, pero un buen gobernante usa las fuerzas armadas bajo su control en el interés de todos, como un instrumento aceptado de gobierno, es decir, para la defensa de la sociedad en su conjunto o de una sección de ella, para atacar a un enemigo común y como sanción coactiva para hacer cumplir la ley o respetar la constitución. El rey, con sus delegados y consejeros, usa la fuerza organizada con el consentimiento de sus súbditos para mantener el funcionamiento de un sistema político que estos últimos dan por sentado como la base de su orden social.

En las sociedades del «Grupo B» no existen asociaciones, clases o segmentos que tengan un lugar dominante en la estructura política a través del control de una fuerza organizada mayor de la que está a disposición de sus iguales. Si en la disputa entre segmentos se hace uso de la fuerza, la respuesta será de la misma magnitud. Si un segmento derrota a otro, no tratará de establecer control político, ya que al no existir una maquinaria administrativa no es posible hacerlo. Para utilizar el lenguaje de la filosofía política, podríamos decir que la soberanía no reside en ningún individuó ni en ningún grupo. En dicho sistema la estabilidad se mantiene mediante un equilibrio en cada línea divisoria y en cada punto donde existen intereses divergentes en la estructura social. Este equilibrio se mantiene mediante una distribución del mando de la fuerza que corresponde a una distribución de intereses iguales pero competitivos entre los segmentos homólogos de la sociedad. Si en las sociedades del «Grupo A» no sólo es posible, sino que existe siempre, una organización judicial constituida (ya que está respaldada por la fuerza organizada), las instituciones, las instituciones jurídicas de los logoli, tallensi y nuer residen en el derecho de defensa propia.

XII. *Distintos tipos de respuesta al dominio europeo*

Las diferencias que hemos señalado entre las dos categorías básicas en que pueden clasificarse estas ocho sociedades, especialmente en lo que se refiere al tipo de equilibrio característico de cada una de ellas, se manifiestan de forma notable en lo que respecta a su ajuste a la imposición del gobierno colonial. La mayor parte de dichas sociedades han sido conquistadas por los europeos o se han sometido a su dominio por miedo a ser invadidas. Sin la amenaza de la fuerza, dichas sociedades no se so-

meterían; este hecho determina el papel que ahora desempeñan en su vida política las administraciones europeas.

En las sociedades del «Grupo A», y debido a la coacción ejercida por el gobierno colonial, el dirigente supremo no puede ya utilizar, bajo su propia responsabilidad, la fuerza organizada que está bajo su mando. El resultado ha sido que en todas partes su autoridad se ha visto disminuida, al tiempo que, por lo común, aumentaba el poder y la independencia de sus subordinados. El dirigente supremo no gobierna ya por derecho propio; de hecho, se ha convertido en un agente del gobierno colonial. La estructura piramidal del Estado se mantiene, pero la posición suprema la ocupa ahora el gobierno colonial. Si capitula completamente, el dirigente supremo se convierte en una marioneta del gobierno colonial y pierde el apoyo de su pueblo, ya que quedan destruidos los lazos recíprocos de derechos y deberes que los unen. También puede suceder que sea capaz de salvaguardar, por lo menos en cierta medida, su status original si, ya de una forma abierta ya disimulada, encabeza la oposición de su pueblo contra el dominio extranjero. Y qué duda cabe que esta oposición es inevitable. A menudo se halla en la posición equívoca de tener que reconciliar roles contradictorios; por una parte, como representante de su pueblo contra el poder colonial, y, por otra, como representante de este último contra su pueblo; en este caso se convierte en el pivote en el que el nuevo sistema oscila precariamente. E1 gobierno indirecto es una política concebida para estabilizar el nuevo orden politico, y en la que el dirigente supremo desempeña este doble rol, pero eliminando la fricción a que esto puede dar origen.

En las sociedades del «Grupo B», el dominio europeo ha producido los efectos opuestos. El gobierno colonial no puede administrar a través de los agregados de individuos que componen los segmentos políticos y, por consiguiente, tiene que utilizar agentes administrativos. A este fin usa cualquier persona que dentro del contexto africano pueda ser considerada como un jefe. Estos agentes, que por primera vez tienen el respaldo de la fuerza detrás de su autoridad, ven además extendidas sus atribuciones a esferas para las que no existen precedentes. En estas nuevas circunstancias se prohíbe el recurso directo a la fuerza en la forma de defensa propia de los intereses de los individuos o de los grupos. Esto sucede porque ahora existe, por primera vez, una autoridad suprema que impone obediencia en virtud de una fuerza superior, que le permite establecer tribunales de justicia que sustituyen a la defensa propia. El efecto de esto es que todo el sistema de segmentos que se equilibran mutuamente tiende a derrumbarse y, en su lugar, aparece un sistema burocrático europeo, con una organización parecida a la de un Estado centralizado.

XIII. *Los valores místicos asociados con el cargo político*

La sanción de la fuerza no es una novedad en las formas africanas de gobierno. Ya hemos subrayado el hecho de que es uno de los pilares fundamentales del tipo de Estado nativo. Pero la sanción de la fuerza, de la que depende la administración europea, está fuera del alcance del sistema político nativo; no se usa para mantener los valores intrínsecos del sistema. Los gobiernos europeos pueden imponer su autoridad tanto en las sociedades del «Grupo A» como en las del «Grupo B», pero no pueden establecer lazos morales con los súbditos en ninguna de ellas. Ya que, como hemos visto, en el sistema nativo original el uso de la fuerza por el dirigente se basa en el consentimiento de sus súbditos y se hace en interés del orden social.

Para sus súbditos, un dirigente africano no es sólo una persona que puede imponer sus deseos a voluntad. Es el eje de sus relaciones políticas, el símbolo de su unidad y exclusividad, y la encarnación de sus valores esenciales. Es algo más que un dirigente secular; en todo caso, es precisamente en *esta* calidad de dirigente secular que el gobierno europeo puede reemplazarle en gran medida. Sus credenciales son místicas y provienen del pasado. Donde no existen jefes, los segmentos equilibrados que componen la estructura política están garantizados por la tradición y el mito, y en sus interrelaciones se guían por los valores que se expresan en los símbolos místicos. Los dirigentes europeos no están autorizados a entrar en estos recintos sagrados, ya que carecen de las credenciales miticas o rituales para su autoridad.

¿Cuál es el significado de este aspecto de la organización política africana? Las sociedades africanas no son modelos de armonía interna continuada. En la historia de cada Estado africano hay actos de violencia, opresión, revuelta, guerras civiles, etc. En las sociedades como los logoli, tallensi y nuer la naturaleza segmentaria de la estructura social se pone a menudo de manifiesto de forma brutal por el conflicto armado entre los segmentos. Pero si el sistema ha alcanzado un grado suficiente de estabilidad, estas convulsiones internas no tienen porqué necesariamente destruirlo. De hecho, es posible que sean medios para reforzarlo, como hemos visto, contra los abusos e infracciones de aquellos dirigentes que se mueven por sus intereses privados. En las sociedades segmentarias, la guerra no se hace con el fin de que un segmento imponga su voluntad sobre el otro, sino que es el medio que tienen los segmentos de proteger sus intereses particulares dentro de un campo de intereses y valores comunes.

En todas las sociedades africanas existen innumerables lazos destinados a contrarrestar las tendencias hacia la fisión política como resultado de las tensiones y divisiones en la estructura social. Una organización administrativa respaldada por sanciones coactivas, los lazos que derivan de la pertenencia al clan, al linaje y a los grupos de edad y una red de pa-

rentesco sutilmente entrelazada, son elementos que unen a la gente que tiene intereses seccionales o privados diferentes o aun opuestos. Por otra parte, a menudo existen intereses comunes como la necesidad de compartir los pastos o la de comerciar en un mercado común u ocupaciones económicas complementarías que atan unas secciones con las otras. Siempre existen valores rituales comunes, es decir, la superestructura ideológica de la organización política.

Los miembros de una sociedad africana sienten su unidad y perciben sus intereses comunes en los símbolos; y es precisamente su vinculación a estos símbolos lo que contribuye en mayor medida a dar a la sociedad su cohesión y persistencia. Estos símbolos, que toman la forma de mitos, cuentos, dogmas, rituales y lugares y personas sagradas, representan la unidad y la exclusividad de los grupos que los respetan. No obstante, no son meros símbolos, sino que son considerados valores finales en sí mismos.

Para explicarlos sociológicamente, estos símbolos tienen que ser traducidos al lenguaje de la función social y de la estructura social que ayudan a mantener. Los africanos carecen de un conocimiento objetivo de las fuerzas que determinan su organización social y que motivan su comportamiento social. Y, sin embargo, no podrían continuar su vida colectiva si no pudieran pensar y sentir sobre los intereses que los motivan, las instituciones mediante las cuales organizan la acción colectiva y la estructura de los grupos en los que están organizados. Son precisamente los mitos, los dogmas y las actividades y creencias rituales que permiten al africano ver a su sistema social de una forma intelectualmente tangible y coherente, a la vez que le permiten pensarlo y sentirlo. Además, los símbolos sagrados, que reflejan el sistema social, confieren a éste unos valores místicos que evocan la aceptación del orden social y que van mucho más lejos que la obediencia que pueda imponer la sanción secular de la fuerza. De esta forma, el sistema social es, por así decirlo, trasladado a un plano místico en el que viene a ser como un sistema de valores sagrados que no puede criticarse o modificarse. De ahí que el pueblo pueda derrocar a un mal rey, pero la monarquía nunca se pone en tela de juicio; de ahí que las guerras o vendettas *(feuds)* entre los segmentos de una sociedad, como la de los nuer o de los tallensi, se mantienen dentro de ciertos límites debido a las sanciones místicas. Estos valores son comunes a la sociedad en su conjunto, a gobernantes y gobernados por igual, y a todos los segmentos y secciones de una sociedad.

El africano no ve más allá de los símbolos. Sería posible aducir que, si comprendiera su significado objetivo, estos símbolos perderían su poder sobre él. Este poder reside en el contenido simbólico y en la asociación de éste con las instituciones clave de la estructura social, tales como la monarquía. Los rituales y las ideas místicas que expresan los valores que unen a los miembros de la sociedad unos con otros y que concentran

la lealtad y la devoción de sus miembros con respecto a los dirigentes, estos rituales e ideas no pueden ser de cualquier tipo. Por ejemplo, en las sociedades del «Grupo A» los valores místicos asociados con la realeza se refieren a la fertilidad, la salud, la prosperidad, la paz y la justicia; en otras palabras, a todo aquello que da vida y felicidad a un pueblo. El africano considera estas prácticas rituales como la salvaguardia de las necesidades básicas de su existencia y de las relaciones básicas que forman su orden social: tierra, ganado, lluvia, salud corporal, familia, clan y Estado. Los valores místicos reflejan la importancia general de los elementos básicos de la existencia: la tierra como la fuente del sustento de todo el pueblo, la salud física como algo deseado universalmente, la familia como la unidad de procreación fundamental, y así sucesivamente. Los nativos ven en ello intereses comunes de toda la sociedad; éstos son los temas de tabúes, de prácticas y ceremonias en las que en las sociedades del «Grupo A» todo el pueblo comparte a través de sus representantes, mientras que en las sociedades del «Grupo B» todos los segmentos participan, ya que se trata de cuestiones que a todos afectan.

Hemos subrayado el hecho de que el aspecto universal de cosas como la tierra o la fertilidad son temas de interés común a todas las sociedades africanas, pero estas cuestiones ofrecen otro aspecto que tiene que ver con el hecho de que son también intereses privados de individuos y de segmentos de una sociedad. La preocupación cotidiana y práctica de cada africano tiene que ver con la productividad de su propia tierra y la seguridad de su propia familia y de su propio clan. Y es en torno a estas cuestiones donde surgen los conflictos que enfrentan a secciones y facciones de la sociedad. En sus aspectos pragmáticos y utilitarios, como fuentes inmediatas de satisfacciones y esfuerzos, las necesidades básicas de la existencia y las relaciones sociales básicas son objeto de intereses privados; pero en sus aspectos comunes no son utilitarias y pragmáticas, sino que están dotadas de valor moral y significado ideológico. Los intereses comunes emanan de aquellos mismos intereses privados a los que se oponen.

No basta con explicar el aspecto ritual de la organización política africana en función de la mentalidad mágica; no nos lleva muy lejos el decir que el carácter sagrado de la tierra, de la lluvia o de la fertilidad se debe a que son las necesidades más vitales de la comunidad. Dichos argumentos no explican por qué las grandes ceremonias en las que se ejecuta el ritual por el bien común son por lo común a escala pública. Tampoco explican por qué las funciones rituales que hemos descrito están siempre unidas a cargos políticos clave y forman parte de la teoría política de una sociedad organizada.

Más aún; no basta con rechazar estas funciones rituales asociadas a la jefatura, a la realeza, etc., con el expediente de llamarlas sanciones de la autoridad política. ¿Por qué, entonces, son consideradas como una

de las más rigurosas responsabilidades del cargo? ¿Por qué son a menudo distribuidas entre un cierto número de funcionarios independientes que, de esta forma, pueden ejercer un contrapeso equilibrador unos sobre otros? Es evidente que también sirven como una sanción contra el abuso de poder político y como un medio para obligar a los funcionarios políticos a ejecutar tanto sus obligaciones administrativas como sus deberes religiosos de forma que el bien común no sufra menoscabo.

Cuando, finalmente, se afirma como un hecho empírico que nos hallamos ante instituciones cuyo fin es afirmar y promover la solidaridad política, debemos preguntarnos por qué. ¿No es acaso suficiente para alcanzar este fin la existencia de una maquinaria administrativa de vasto alcance o de un sistema de linajes que engloba toda la sociedad?

No podemos tratar estas cuestiones con gran detenimiento. Si les hemos concedido ya gran espacio, es porque las consideramos de la mayor importancia, tanto desde el punto de vista teórico como práctico. Los aspectos «sobrenaturales» de los gobiernos africanos intrigan y, a menudo, exasperan al administrador europeo. Para entenderlos plenamente se requiere mucha más investigación. Pensamos que las hipótesis que hemos formulado puedan ser un punto de partida estimulante para la ulterior investigación sobre estos temas. La parte que hemos ya presentado tal vez sea la menos controvertible, pero es incompleta.

Cualquier elemento del comportamiento social y, por consiguiente, cualquier relación política tiene un contenido utilitario o pragmático. Significa que los bienes materiales cambian de manos, son entregados o adquiridos y que, de esta forma, se cubren los objetivos de los individuos. Los elementos del comportamiento social, y por tanto las relaciones políticas, tienen también un aspecto moral; es decir, expresan derechos y deberes, privilegios y obligaciones, sentimientos políticos, lazos sociales y divisiones sociales. Estos dos aspectos los podemos ver claramente en actos como pagar un tributo a un dirigente o la entrega de ganado como compensación por un asesinato. Por consiguiente, en las relaciones políticas encontramos dos tipos de intereses que trabajan conjuntamente, los intereses materiales y los intereses morales, si bien en el pensamiento nativo no están separados de esta forma. Los nativos acentúan los componentes materiales de una relación política y, por lo común, la presentan en base a sus funciones utilitarias y pragmáticas.

Los derechos o deberes o sentimientos políticos particulares ocurren como un elemento de comportamiento de un individuo o de una pequeña sección de la sociedad africana y se pueden hacer cumplir mediante sanciones seculares que se pueden imponer sobre estos individuos o pequeñas secciones. Pero en una comunidad organizada políticamente, un derecho, deber o sentimiento sólo existe como un elemento en un todo mutuamente equilibrado de derechos, deberes y sentimientos; es decir, existe en el cuerpo de normas morales y legales. La estabilidad y la con-

tinuidad estructurales de una sociedad africana depende de la regularidad y el orden con que se mantenga este cuerpo entretejido de normas. Lo normal es que, sí no se respetan los derechos, se ejecutan las obligaciones y se sostienen los sentimientos que unen a los miembros de la sociedad, el orden social resultará tan inseguro que las necesidades materiales de la existencia no pueden ser ya satisfechas. El trabajo productivo se detendría y la sociedad se desintegraría. Este es el interés común fundamental que existe en cualquier sociedad africana; el sistema político en su conjunto tiene como función servir este interés. Este es el último, y podríamos también decir axiomático, conjunto de premisas del orden social. Si fueran violadas continua y arbitrariamente, el sistema social dejaría de funcionar.

Podemos resumir este análisis diciendo que los intereses materiales que motivan a los individuos o a los grupos en las sociedades africanas actúan en el marco de normas morales y legales interconectadas, cuyo orden y estabilidad es mantenido por la organización política. Como ya hemos dicho, los africanos no analizan sus sistemas sociales; simplemente, viven en ellos. Piensan y sienten sobre ellos en función de los valores que reflejan, en las doctrinas y en los símbolos, pero que no explican, las fuerzas que controlan realmente su comportamiento social. Entre estos valores, los más destacados son los valores místicos escenificados en las grandes ceremonias públicas y que están enlazados con sus instituciones políticas clave. Creemos que estos valores representan el interés común de la comunidad política más amplia a la que pertenece el miembro de una sociedad africana, es decir, representa el conjunto interconectado de derechos, deberes y sentimientos, ya que esto es lo que convierte a la sociedad en una comunidad política única. Es por ello que estos valores místicos van siempre asociados con cargos políticos clave y se expresan tanto en los privilegios como en las obligaciones de los cargos políticos.

Su forma mística se debe al carácter último y axiomático del cuerpo de normas morales y legales que, como tal, no podría subsistir con sólo las sanciones seculares. Las ceremonias periódicas son necesarias para afirmar y consolidar estos valores ya que, en el curso de los acontecimientos cotidianos, la gente sólo se preocupa de sus intereses seccionales y privados y se corre el riesgo de que pierdan de vista el interés común y su interdependencia política. Finalmente, su contenido simbólico refleja las necesidades básicas de la existencia y las relaciones sociales básicas, ya que éstos son los elementos más concretos y tangibles de toda las relaciones sociales y políticas. La prueba visible de lo bien que se mantiene y funciona un determinado cuerpo de derechos, obligaciones y sentimientos se halla al nivel de la seguridad y el éxito con que se satisfacen las necesidades básicas de la existencia y se mantienen las relaciones sociales básicas.

Es un hecho digno de mención que bajo el dominio europeo los re-

yes africanos mantengan sus «funciones rituales» hasta mucho después de que la mayor parte de la autoridad secular —que éstas se supone que sancionan— se ha perdido ya. Estos valores místicos asociados al cargo político no se borran del todo aun en los casos en que existe un cambio de religión (conversión al cristianismo o al islam). Mientras que la realeza persista como eje de un cuerpo de normas legales y morales que unen a la gente en una comunidad política, es muy probable que continúe siendo el centro de los valores místicos.

En un Estado con una autoridad altamente centralizada, es fácil ver una conexión entre la realeza y los intereses y la solidaridad de la comunidad en su conjunto. En las sociedades que carecen de gobierno centralizado, los valores sociales no pueden estar simbolizados por una sola persona, sino que se distribuyen en puntos cardinales de la estructura social. En este caso nos encontrarnos con mitos, dogmas, ceremonias rituales, poderes místicos, etc., asociados con los segmentos, y cuya función es definir y mantener las relaciones que existen entre los segmentos. Las ceremonias periódicas que subrayan la solidaridad de los segmentos (así como la solidaridad entre ellos) contra los intereses seccionales que existen en estos grupos, acontecen con regularidad entre los tallensi y los logoli, no menos que entre los bemba y los kede. Entre los nuer, el jefe de piel de leopardo —un personaje sagrado que se asocia con la fertilidad de la tierra— es el medio a través del que se solucionan las vendettas *(feuds)* y, de ahí, se regulan también las relaciones entre los segmentos. La diferencia entre esas sociedades del «Grupo B» y las del «Grupo A» reside en el hecho de que no existe una persona que represente la unidad política del pueblo, ya que dicha unidad no existe, y puede suceder muy bien que tampoco exista persona alguna que represente la unidad de los segmentos del pueblo. Los poderes y la responsabilidad rituales se distribuyen de acuerdo con la estructura altamente segmentaria de la sociedad.

XIV. *El problema de los límites del grupo político*

Queremos concluir subrayando dos puntos de gran importancia, que a menudo son pasados por alto. No importa cuál sea la definición que demos de unidad o grupo político; dichos conceptos no pueden considerarse aisladamente, ya que siempre forman parte de un sistema social más amplio. Tomemos un ejemplo extremo: los linajes localizados de los tiv se superponen como una serie de círculos, que se cortan de tal forma que es imposible establecer claramente la divisoria política. Estos campos de relaciones políticas que se superponen se extienden casi indefinidamente, de tal forma que existe un cierto tipo de engarce, incluso con los pueblos vecinos; y si bien es posible distinguir un pueblo de otro, no es fácil decir cuándo está uno justificado, en términos culturales o políticos, en conside-

rarlos unidades distintas. Entre los nuer la demarcación política no es complicada, pero aún en este caso existe el mismo tipo de relación estructural entre los segmentos de una unidad política que entre esta unidad y otra del mismo orden. De ahí que designar a un grupo como políticamente autónomo es una cuestión hasta cierto punto arbitraria. Esto es más visible entre las sociedades del «Grupo B», pero entre las sociedades del «Grupo A» existe también una interdependencia entre el grupo político descrito y los grupos políticos vecinos, así como también una cierta superposición entre ellos. Los ngwato poseen una relación segmentaria con otras tribus tswana que es el del mismo orden, en muchos sentidos, como la existente entre las propias divisiones de los ngwato. Lo mismo puede decirse de las otras sociedades con gobiernos centralizados.

Esta superposición y engarce de sociedades se debe, en gran medida, al hecho de que allí donde acaban las relaciones políticas (definidas éstas en un sentido restrictivo que incluye únicamente las acciones militares y las sanciones legales), las relaciones sociales siguen. La estructura social de un pueblo va mucho más allá de su sistema político tal y como lo hemos definido, ya que siempre existen relaciones sociales de un tipo u otro entre los pueblos de los grupos políticos diferentes y autónomos. Pueblos pertenecientes a unidades políticas diferentes están unidos a través de clanes, grupos de edad, asociaciones rituales, relaciones comerciales y de afinidad y otros tipos de relaciones sociales. Otros elementos unificadores son el hecho de hablar la misma o parecida lengua, la existencia de costumbres y creencias similares, etc. De ahí que pueda existir un fuerte sentido comunitario entre grupos que no reconocen al mismo dirigente o que no se unan con fines políticos específicos. Como ya hemos señalado, la comunidad de lenguaje y de cultura no acarrean necesariamente la unidad política, de la misma manera que las diferencias lingüísticas y culturales no la impiden.

Aquí nos encontramos con un problema de alcance universal: ¿qué relación existe entre la estructura política y la estructura social total? En toda África los lazos sociales de un tipo u otro tienden a unir pueblos políticamente separados y los lazos políticos parecen ser dominantes allí donde existe un conflicto entre ellos y otros lazos sociales. La solución a este problema se halla posiblemente en una investigación más detallada de la naturaleza de los valores políticos y de los símbolos en que éstos se expresan. Los lazos de interés puramente utilitario que existen entre individuos y entre grupos no son tan fuertes como los lazos que dimanan de una vinculación común a símbolos místicos. Es justamente la mayor solidaridad generada por dichos lazos lo que permite generalmente a los grupos políticos la dominación sobre otros grupos políticos de otro tipo.

ROBERT H. LOWIE

ALGUNOS ASPECTOS DE LA ORGANIZACIÓN POLÍTICA DE LOS ABORIGÉNES AMERICANOS

En una descripción a grandes rasgos de las áreas continentales, los aborígenes americanos aparecen como separatistas y democráticos en comparación, para el primer aspecto, con los negros de África y, para el segundo, con los africanos y polinesios. Los reveladores estudios sobre cuestiones políticas de África editados por Fortes y Evans-Pritchard han demostrado de manera concluyente lo que los lectores de P. A. Talbot o Henri Labouret sabían desde hace tiempo, a saber, que la imagen tradicional de los gobiernos negros es una simplificación. En efecto, en la historia de África ha habido muchas poderosas monarquías, pero al este del Níger, en la región del Alto Volta y en el Sudán anglo-egipcio, no pocas tribus se resisten a la integración con tanta fuerza como cualquier otro pueblo del mundo. En 1931, los 69.484 lobi del territorio francés del Alto Volta estaban repartidos entre 1.252 falsas aldeas *(prétendus villages);* sólo una tenía alrededor de 600 habitantes, mientras que 44 de ellas contaban con menos de 100, de modo que H. Labouret habla con razón de un *particularisme accusé.* En ninguna unidad había jefes y las asambleas reunidas para decidir sobre asuntos concretos no tenían ninguna clase de medios para llevar a cabo sus decisiones. En resumen, en África negra se da todo el abanico de posibles variaciones: encontramos inmensos reinos según el modelo de Uganda y Benin, pero también minúsculos grupos «anárquicos» acéfalos (Fortes y Evans-Pritchard, 1940; Labouret, 1931, pp. 51, 56, 215 y 386).

En este ensayo examinaré los fenómenos equivalentes de los aborígenes americanos. En este tipo de examen es conveniente, si no inevitable, utilizar términos como «Estado», «derecho», «gobierno», «política» o «soberanía». De acuerdo con las concepciones de Max Weber, y de los

profesores Radcliffe-Brown y Thurnwald, según yo las entiendo, utilizo estas palabras para referirme al control de la fuerza física en la medida en que una determinada sociedad lo reconoce como legítimo. Así, el rey de Uganda puede legítimamente ordenar la ejecución de un súbdito, por muy arbitrario que el mandato pueda resultar desde nuestro punto de vista; y en el África occidental la organización Mumbo Jumbo azota con justicia a los malhechores. Por otra parte, los actos similares del Ku Klux Klan constituyen una usurpación de las funciones monopolizadas por el Estado en la civilización occidental.

No obstante, una concepción genética de la estructura política debe tener en cuenta el hecho de que la anarquía primitiva no puede florecer de repente en un Estado moderno que alega un dominio absoluto dentro de sus límites territoriales. En realidad, es un hecho documentado que los Estados de los pueblos más avanzados no desarrollaron las pretensiones contemporáneas hasta una época relativamente reciente; sin embargo, sus antecedentes inmediatos tenían organización política, en otras palabras, leyes y gobierno. Una sociedad simple puede diferenciarse hasta prefigurar un gobierno, pero carecer sin embargo del elemento coercitivo. Los yurok del noroeste de California y los ifugao de Luzón no tienen jefes ni jueces de ninguna clase; sin embargo, las disputas internas las resuelve un mediador no oficial aprobado por la opinión pública, que ofrece sus servicios aunque sin un ápice de autoridad. Una dicotomía de las sociedades a partir de la rígida definición arriba señalada del Estado regiría sobre tales fenómenos tan absolutamente irrelevante para el estudio del gobierno, pero el sentido común de los juristas comparativos los considera muy poco significativos. En la investigación que sigue, pues, mantendré de hecho el ejercicio de la fuerza como el criterio de la organización política madura, pero también tendré en cuenta lo que parecen ser etapas evolutivas hacia su realización.

Las preguntas que me hago sobre los indios americanos se pueden presentar de la siguiente manera: ¿Dentro de qué límites territoriales crea la autoridad alguna solidaridad? ¿Y cuál es la naturaleza de la autoridad que se encuentra? Específicamente, ¿en qué parte de América se había realizado un estado de tipo moderno? ¿Qué tendencias pueden discernirse hacia su evolución?

Separatismo e integración

A pesar de mis consideraciones iniciales, en conjunto, los sistemas africanos difieren notablemente de los del Nuevo Mundo. Según Roscoe, los baganda sumaron en algún momento tres millones; desgraciadamente, en 1911, las guerras civiles y la enfermedad del sueño los habían reducido, pero no por debajo de la cota del millón. En 1668, Dap-

per acreditó que los benin tenían un ejército regular de 20.000 hombres, que en caso de extrema necesidad podía quintuplicarse; la capital tenía cinco o seis millas holandesas de circunferencia y treinta grandes calles. Alrededor de 1870, Schweinfurth calculó a los shilluk en más de un millón; en parte debido a las guerras, las estimaciones recientes son mucho más modestas, sin embargo oscilan entre 50.000 y 100.000. Poco antes de la visita de este explorador, un millón de mangbettu habían estado bajo la égida de un único gobernante. Más recientemente, el rey de los ashanti tenía un cuarto de millón de súbditos (Roscoe, 1911, p. 6; Talbot, 1926, pp. 162 y ss,; Schweinfurth, vol. 1, p. 15, vol. 2, p. 36).

Excepto en las pocas civilizaciones superiores de México, Yucatán, Colombia y Perú, no hay nada comparable ni siquiera a la menor de estas cifras, resultando engañosos los aparentes paralelos. En efecto, se dice que el Chile aborigen había estado habitado por entre medio y un millón de personas, la mitad araucanos, pero «en tiempo de paz no hay un jefe supremo ni una autoridad centralizada». En realidad, había unidades territoriales mayores y menores, pero la subordinación de las menores «debe haber estado limitada a lo puramente nominal». Sólo durante el siglo XIX «asumieron alguna mayor unidad, cohesión y jerarquización las anteriores estructuras políticas atomizadas en tiempo de paz». Para tomar una cifra modesta, los 55.000 navajos actuales constan como la mayor tribu nativa de los Estados Unidos. Pero, en primer lugar, el suyo ha sido un crecimiento de hongos: en 1868 no excedían de los 15.000, posiblemente ni de los 9.000. En segundo lugar, ni siquiera está claro que este número estuviera bajo un único gobierno (Cooper, 1946, pp. 694 y 724; Kluckhohn y Leighton, 1946, XV, p. 73).

De hecho, la tendencia al separatismo era general. Un pueblo tan avanzado como los hopi —unos 3.000 en total— vivía en once aldeas, mal llamadas «ciudades» por los etnógrafos grandilocuentes. Sin embargo, esta escasa población nunca tuvo una cabeza común: «entre *pueblo* y *pueblo* existe una actitud de celos, sospecha y reprimida hostilidad» (Titiev, 1944, pp. 59-68).

Mucho bullicio se ha organizado sobre la confederación creek del sudeste de los Estados Unidos y la liga iroquesa del Estado de Nueva York. Indiscutiblemente, ambas demuestran una mayor cooperación de lo normal en el Nuevo Mundo, pero sus logros no deben sobreestimarse. Los acontecimientos comprobados reducen la cohesión implicada en estas alianzas a su verdadera escala. Así, ocurrió que una de las tribus creek, la kasihta, se hizo amiga de los extranjeros chickasaw. Cuando estos últimos estuvieron en guerra con la Confederación en 1793, «los kasihta se negaron a tomar las armas contra los otros creek y nunca se puso en cuestión su derecho a actuar de esta forma independiente». Una conducta estrictamente paralela entre los iroqueses federados durante la revolución norteamericana fue señalada por Morgan. Cada tribu tenía per-

mitido decidir sobre su forma de actuar: los oneida y la mitad de los tuscarora se pusieron de lado de los colonos, las otras tribus «de la liga» de lado de los ingleses. Es como si, en 1914, Baviera y la mitad de Badén se hubieran unido para luchar contra sus compatriotas alemanes. Aparte de esta desintegración en una crisis, los anteriores alegatos en nombre de la influencia de la liga han sido explorados por las investigaciones históricas de Fenton. Los iroqueses hacían incursiones a lo ancho y a lo largo, pero difícilmente puede sostenerse que «se reconocía su dominio desde el río Ottawa hasta Tennessee y desde el Kennebec hasta el río Illinois y el lago Michigan». En cualquier caso, en su momento álgido en el siglo XVII, la liga nunca abarcó a más de 16,000 o 20,000 personas (Swanton, 1930, pp. 368-376; Hewitt, 1907; Fenton, 1940; Morgan, 1877, 2.° parte, cap. 5).

Puesto que el tuerto es rey en el país de los ciegos, los dos vacilantes intentos de consolidación de los creek y los iroqueses son logros «climáticos» dignos de mención, como podría decir mi colega el profesor Kroeber. No obstante, desde una perspectiva universal son de poca importancia.

Si las diestras poblaciones agrícolas no presentan mayor sentido nacionalista, poco puede esperarse de los cazadores. Los esquimales caribou carecen totalmente de unidades políticas permanentes, donde cada comunidad, a juicio del profesor Birket-Smith, constituye «un conglomerado incoherente de familias o grupos domésticos, voluntariamente asociadas a cierto número de leyes generalmente reconocidas». El mayor asentamiento tiene una población de unas 50 personas y todos juntos no exceden diez veces de esta cifra. Los primeros informes, desde luego, sugieren una reciente decadencia, en gran medida a consecuencia del hambre, pero incluso hacia mediados de siglo la mayor tribu diferenciada de la región no tenía, según las fuentes autorizadas, más de 178 almas. Yendo a la punta meridional del Nuevo Mundo, la población ona se calcula, en su punto culminante, entre 3.500 y 4.000 personas. Dado que abarca 39 hordas territorialmente independientes, el tamaño medio de la unidad política era de unos 100 habitantes (Birket-Smith, 1929, pp. 65-75, y 260; Gusinde, 1946, p. 97).

Extremos como pueden parecer los ejemplos de los esquimales y los fueginos, son paralelos a distintos niveles de complejidad cultural. Las provisiones alimenticias extraordinariamente favorables del noroeste de California no consiguieron producir solidaridad más allá de los lazos de parentesco y de proximidad inmediata. De los diecisiete villorrios yurok independientes catalogados en 1852, el mayor sólo tenía 165 habitantes; otros tres superaban los 100; cinco estaban bastante por debajo de los 50.

A lo largo de la costa pacífica de América del Norte prevalecen las mismas condiciones. Al noreste del Estado de Washington, algo menos de 1.500 sanpoil estaban distribuidos en veinte aldeas, cada una de las cua-

les, excepto las notablemente pequeñas, era autónoma. Los quinault, en la parte sudoeste del mismo Estado, que probablemente sumarían unos 800, se repartían más o menos en veinte aldeas. Los lemhi de Idaho y los shoshones asociados a ellos se fijan en unos 1.200 a comienzos del siglo XIX, y esta cifra incluye a más de un grupo; Lewis y Clark estiman un grupo de unos 100 guerreros y 300 mujeres y niños; otro de 60 guerreros. En el Brasil oriental, el tronco botocudo se dividió en varías tribus distintas, algunas de las cuales se subdividieron en bandas de entre 50 y 200 personas. A pesar de la existencia de jefes tribales, una autoridad informa de la «constancia de sus venganzas de sangre, no sólo entre las distintas tribus, sino incluso entre las bandas de la misma tribu». Los indios foot del Gran Chaco se reúnen en bandas según el modelo de los botocudo (Kroeber, 1925, p. 16; Ray, 1932, pp. 21-24; y 100; Olson, 1936, p. 22; Stewardt, 1938, pp. 188 y ss.; Nimuendajú, 1946 (a), pp. 97 y ss.; Métraux, 1946 (a), p. 302; 1946 (b), p. 536).

Sin duda, también se presenta una ordenación de dimensiones intermedias. Los cheyenes de las llanuras septentrionales en algún momento probablemente no sumaron más de unos 4.000. Del tronco ge, algunos miembros eran casi imperceptibles: los últimos canella oscilaban alrededor de los 300, pero anteriores viajeros describen sus aldeas como mucho mayores. En 1824, por ejemplo, un asentamiento apinayé tenía una población de 1,400 personas; y los sherente más remotamente emparentados presentaban un sentimiento de solidaridad que desbordaba el grupo local inmediato. Aunque falta una dirección superior, a veces los distintos jefes de aldea destituyen a un colega absolutamente ineficaz y designan a su sucesor. No obstante, es característico que los sherente hayan tenido desde hace mucho tiempo una amarga enemistad con los shavente, sus parientes lingüística y culturalmente más afines (Llewellyn y Hoebel, 1941, p. 78; Nimuendajú, 1939, p. 7; 1942, pp. 9 y ss.).

Similares características valen para los ejemplos del este de los Estados Unidos. Ya hemos mencionado la liga de los iroqueses. Los cherokee y los choctaw eran las dos tribus mayores del sudeste, estimándose en 22.000 y 15,000 almas, respectivamente, en 1650. No obstante, una vez más la unidad *política* es incomparablemente menor que la lingüística. Pues los choctaw, según sugiere razonablemente Swanton, constituían 40 o 50 comunidades sincrónicas «que formaban pequeños Estados, cada uno con su jefe». Un autor francés anónimo de hacia 1755 habla del *grand chef* de la nación, pero añade que su autoridad era imperceptible. Los cherokee estaban desperdigados en, por lo menos, 80 ciudades. «Estas gentes estaban bajo el dominio de un jefe tribal sólo en los momentos de gran emergencia, y entonces de forma muy imperfecta.» En conjunto, parece probable que las cifras determinadas para los natchez en 1650 y para los powhatan en 1607 —4.500 y 9.000— se aproximan a los lími-

tes de cualquier entidad gubernamental de la región (Gilbert, 1943, p. 63; Swenton, 1931, pp. 90, 95 y 243; 1946, pp. 114, 123, 161 y 175).

En este momento viene bien recordar el fenómeno luminosamente ilustrado por Durkheim para los australianos, por Mauss para los esquimales y, posteriormente, demostrado en todas partes. El ritmo estacionario de la vida, enraizado en las exigencias económicas, transforma la constitución del grupo y, como corolario, su vida social. Las consecuencias las consideraremos más adelante. Por ahora, simplemente notemos que algunas de las cifras citadas sólo valdrían para una parte relativamente breve del año; en otras épocas, la tribu se divide en minúsculos fragmentos con objeto de explotar con más eficacia el medio ambiente (Durkheim, 1912; Mauss, 1906).

Revisando la argumentación, las cifras americanas de población que se aproximan a o exceden de los 10.000 habitantes rara vez, si es que alguna, se refieren a unidades políticas integradas de manera permanente.

¿Hasta qué punto se aplican estas conclusiones a las cuatro grandes civilizaciones? Por lo que se refiere a los aztecas, el punto en discusión de si totalizaban tres o muchos más millones no necesita preocuparnos; únicamente nos interesa en qué cantidad pertenecían al mismo Estado. A la luz de la moderna investigación parece insostenible la venerable idea del imperio azteca. Todo lo que encontramos es una atrasada liga de tres tribus que mantenían una mutua desconfianza; «los aztecas no tenían sentido de unidad» ni espíritu nacional. Dentro de los actuales límites de la ciudad de México, Tenochtitlán y Tlatelolco se mantuvieron mucho tiempo en completa independencia una de otra. En la época de la invasión española, los texcocanos se unieron a los invasores contra su antigua aliada Tenochtitlán. Un cuarto de millón de personas o algo parecido es posible que tuviera un único gobierno en sentido estricto (Vaillant, 1941, pp. 91, 134 y 213 y s.).

Las ruinas mayas se extienden desde el norte del Yucatán hasta Honduras, pero pertenecen a distintos períodos y no es fácil valorar el número de residentes de ningún Estado. Posiblemente alrededor del año 1000 d. de J.C., según la historia legendaria, había una liga de tres ciudades, de las que Mayapán ganó influencia, estableciendo dos o tres siglos después un gobierno centralizado. Esto fue seguido de una desintegración, quedando tan sólo pequeñas jefaturas con las que tuvieron que enfrentarse los españoles. En esta época, los gobernantes de Mani eran «los más poderosos de Yucatán». La lista de tributos de esta provincia presenta 13.480 varones adultos. Si multiplicamos esta cifra por seis, o incluso por diez, seguimos sin obtener un total de población que resulte espectacular a escala africana (Tozzer, 1941, p. 64; Morley, 1915, pp. 2-12; Roys, 1933, pp. 188-195).

Los chibeha sumaban probablemente un millón, pero también estaban divididos en varios Estados distintos, de los que Zipa, el mayor, tiene

acreditadas unas 300.000 almas. La invalidez de las primeras estimaciones se pone de manifiesto en las fantásticas referencias a ejércitos de 50,000 personas, mientras que no más de 600 bravos zipas atacaron a las tropas españolas (Kroeber, 1946, pp. 887-909).

En resumen, el único ejemplo convincente de grandiosa expansión en el hemisferio occidental lo constituyen los incas de Cuzco, en el Perú. Su reino se extendía desde Ecuador basta el norte de Chile, comprendiendo posiblemente unos seis millones de individuos. No obstante, debemos recordar que el engrandecimiento fue un logro de los últimos tiempos del período precolombino. «En los primeros tiempos, ni el *Inca* ni ninguno de sus vecinos pensaba en organizar las conquistas como dominios permanentes.» Hasta el reinado de Pachacuti (hacia 1438 d. de J.C.) «las ciudades muy próximas a Cuzco conservaban una completa independencia de acción y hacían incursiones en el territorio de las otras cuando parecía haber buenas expectativas de pillaje» (Rowe, 1946, pp. 184 y ss., 201-209, y 257 y ss.).

Con una única excepción, pues, los indios americanos deben considerarse eminentemente separatistas.

No obstante, desde luego no hubo una súbita mutación de la situación de tipo ona a la situación de tipo inca. Los esquemas creek e iroqueses indican un estadio de solidaridad, por imperfecto que fuera, de una escala superior a la normal. Todavía más iluminadores resultan los fenómenos ocurridos dentro del período histórico. Mientras que las dos conocidas ligas se unieron a comunidades de lengua parecida o estrechamente emparentadas, Pontiac (1763) y Tecumesh (muerto en 1813) se unieron a tribus absolutamente desconectadas. El jefe Ottawa no sólo reunió a su propio pueblo y a sus congéneres algonquinos, sino también a los séneca y los wyandot del tronco iroqués y a los siouan winnebago. El jefe Shawnee organizó a los algonquinos, a los wyandot e incluso a los creek contra los Estados Unidos. Aunque ambos levantamientos resultaron abortados, aunque culminaron en la oposición de la supremacía británica y norteamericana, más bien que en la creación de un Estado aborigen bien conjuntado, demuestran que ante estímulos emocionales excepcionales los indígenas podían ver y veían la posibilidad de una cooperación en mayor escala. Individuos de comparable capacidad organizadora, por distintas que fueran sus motivaciones, deben ser los responsables de las nacientes formas de imperialismo andino (Mooney, 1896, pp. 668 y s., 681-691).

Autoridad coactiva

Entro ahora en mi segundo tema: la expresión o el bosquejo de la autoridad coactiva en la América aborigen. Como en África, también aquí el abanico de fenómenos observables es muy grande. En un extremo en-

tramos a los «anárquicos» esquimales, los californianos del noroeste y los fuegian; en el otro, a los incas del Perú. Pero en el Nuevo Mundo, los últimos deben considerarse como atípicos, y una situación intermedia es la representativa de la norma. Con ésta me refiero a una situación en la que se distingue a uno o más individuos como dirigentes, incluso cuando su verdadero poder está circunscrito o incluso es omisible. Por comodidad de exposición, a estos cargos los llamaré «jefes nominales», en contraposición a los «jefes fuertes» que poseen una autoridad indiscutible. Después de tratar las funciones de estas dos clases de dirigentes civiles, examinaré los factores que pueden haber reforzado los poderes de los jefes nominales en el medio americano; e igualmente consideraré qué órganos, además de los jefes de estas categorías, han asumido funciones estatales.

Jefes nominales. Los jefes nominales varían considerablemente de status real. Los chipewyan que ostentan el título, ejercen tan poca influencia, aparte de casos accidentales debidos a la personalidad, que tal vez hubiera sido igual de correcto clasificar esta tribu del norte del Canadá en la categoría de las sin jefes, juntamente con los esquimales y los fuegian. De cualquier forma, el cargo no sólo es honorífico, sino que está cargado de funciones públicas concretas. Con objeto de superar dificultades semánticas, lo mejor será destacar lo que el jefe titular *no* es, antes de intentar señalar sus atributos positivos. Resulta aparente que, en muchas sociedades americanas, no puede corresponder al jefe africano cuando una única tribu o banda tiene más de un titular. Trescientos canella están encabezados por tres «jefes»; otro pueblo ge, el pau d'Arco kayapo, por regla general tiene dos; la banda de parientes gorotire, cinco (en 1940). Hasta 1880, los omaha tuvieron dos jefes principales, con un número variable de jefes menores; esta oligarquía iba seguida de un septeto de rango uniforme. Entre los arapaho había cuatro jefes, y los cheyenes, con una población que nunca excedió de los 4,000, tenían cuarenta y cuatro (!) (Birket-Smith, 1930, p. 66; Doisey, 1884, p. 357; Nimuendajú, 1943; Llewellyn y Hoebel, 1941, pp. 67 y ss.). Una serie de ejemplos de distintas culturas elucidarán de qué carecen típicamente los jefes americanos.

Los ojibwa (alrededor del lago Superior) tienen un consejo «con poderes vagos y limitados». Este consejo escogía a un jefe «cuyo poder era todavía más vago que el del consejo» y que era «menos capaz de imponer su voluntad contra las costumbres existentes». Tanner, que vivió en esta región de 1789 a 1822, menciona «el poder y la influencia inestables de los jefes». En una asamblea de 1.400 assiniboine, cree y ojibwa, señala; «nadie reconocería una autoridad superior a su propia voluntad». En realidad, el jefe tenía derecho a alguna deferencia, «pero esta obediencia... no se mantenía cuando la voluntad del jefe no correspondía por

completo con las inclinaciones de aquellos que dirigía». Por la misma época, el comerciante Tabeau anota que entre los dakota teton «toda autoridad se queda en nada ante la oposición de un individuo cualquiera», y en el caso de los emparentados assiniboine, Denig —casado con una mujer de esa tribu— ofrece un testimonio corroboratorio inapreciable. En un consejo al que asistió, «el jefe dirigente» abogó por la paz con los crow; un miembro de la tribu de menor dignidad se opuso vigorosa y triunfalmente a la idea, ganándose a la asamblea. El historiador Parkman, basándose en su experiencia personal en 1846, declara que muy pocos jefes dakota oglala «podían aventurarse sin arriesgar su vida a golpear o poner las manos sobre la persona más despreciable de su pueblo», y correctamente señala la paradoja de que los «soldados», es decir, la policía, «tuviera completo permiso para utilizar estos y similares actos de coacción». Esta institución se tratará más adelante. Entre los shoshones de Nevada, «cada familia tenía libertad para seguir un curso independiente en todo momento»; en Arizona, el cabeza de los maricopa tenía funciones «más admonitorias que coactivas»; y entre los yuma, el líder tribal, aunque se recurría a él en las disputas, era «más significativo en cuanto materialización del poder espiritual que como legislador o ejecutivo». Testimonios equivalentes se encuentran sobre Oregon y Washington (Jones, 1906, p. 137; Tanner, 1940, p. 151; Tabeau, 1939, pp. 105 y s.; Denig, 1930, pp. 430-456; Parkman, 1856, p. 291; Spier, 1930, p. 35; 1933, p. 158; Ray, 1932, p. 111; Steward, 1947, pp. 246-260; Goodwin, 1942, pp. 178 y s.; Forde, 1931, pp. 134 y s.).

Superficialmente, las sociedades estratificadas de la costa de Columbia británica son distintas, pero sólo superficialmente por lo que se refiere a este punto. Ponen el énfasis en la eminencia social, no en el poder político. El jefe haisla «sólo da órdenes en asuntos que se refieren directamente a las fiestas y los potlatches», no en los casos de disputa, robo o asesinato; el equivalente tsimshian era responsable de la seguridad de sus seguidores en la batalla y de indemnizar a los deudos si habían matado a sus parientes. Cuan diferente del potentado africano que es propietario de los cuerpos de sus súbditos y colecta todos los daños y perjuicios por injurias ocurridas entre ellos (Sapir, 1915; Olson, 1940, p. 182; Boas, 1916, pp. 429 y ss., y 499).

Sudamérica abunda en testimonios del mismo tipo. En la Guayana británica, el dirigente barama tiene una autoridad limitada. Cada uno de los tres dignatarios canella trabaja como cualquier otro; ninguno de ellos lleva emblema del superior status, ni se interfiere en los asuntos privados ni da órdenes ni impone castigos. Entre los emparentados apinayé, el dirigente toma medidas contra el hechicero, pero no puede ordenar su ejecución sin el asentimiento popular. Tomando otros dos ejemplos de Brasil, los aldeanos karaya se limitan a abandonar al jefe con cuyas acciones difieren; y aunque el líder nambikuara disfrute de gran

influencia, «no dispone de poderes coactivos». En resumen, el típico jefe americano sólo disfruta de posición social, pero carece de soberanía (Gillin, 1936, pp. 98 y 140; Nimuendajú, 1939, pp. 19 y s., y 131 y s.; 1946 (b), pp. 93, 159-162, y 239 y s.; Krause, 1911, p. 321; Lévi-Strauss, 1944, P- 23).

Entonces, ¿cuáles son los atributos positivos y las funciones de los jefes? La más sobresaliente explica de inmediato la deficiencia que he repetido: se abstiene de utilizar la fuerza física porque muchas sociedades lo conciben, fundamentalmente, como pacificador. Supondría una contradicción de términos que impusiera castigos cuando su trabajo consiste en suavizar los malos ánimos, convencer al recalcitrante, instar e incluso sobornar al recién agraviado para que no prosiga la venganza. De hecho, es un intermediario en el orden yurok o ifugao, pero con la esencial diferencia de ser un moderador oficial, permanente y reconocido en lugar de un autodesignado *ad hoc.* Con objeto de cumplir este fin —en mantenimiento de la armonía comunitaria—, puede rebajarse hasta humillarse y hacer sacrificios personales. El jefe sanpoil regala a cada litigante una manta; su colega cree se supone que suprime de su propio comportamiento las ideas de venganza, que otros individuos se consienten libremente. El winnebago va todavía más lejos: «Si es necesario, el jefe se mortifica y, con espetones clavados en la espalda, se dirige atravesando la aldea a la casa del pariente más cercano de la persona asesinada». De este modo, despertando la compasión, espera evitar la venganza de sangre (Mandelbaum, 1940, p. 222; Radin, 1923, p. 209).

No sorprende que un pacificador *ex officio* no estuviera asociado con la guerra; muchas veces —en su función oficial— estaba deliberadamente divorciado de la violencia y la disciplina. Las obligaciones del sachem iroqués, cuenta Morgan, «se reducían a los asuntos de paz. No podía ir a la guerra como sachem». Su posición estaba tajantemente diferenciada de la del líder militar, siendo hereditaria dentro del clan, mientras que un capitán triunfador ganaba un título de «jefatura» de otra categoría gracias a su valentía personal. Esta polaridad estaba muy extendida. Entre los indios fox (Wisconsin), el consejo, el Jefe Tranquilo y el de la Guerra eran figuras complementarias, como lo son los jefes *pueblo* de la Ciudad y la Guerra, siendo el primero prescriptivamente un hombre de paz que ni siquiera debe cazar, y el último un policía que amenaza con castigos. Los omaha no permiten que el jefe dirigente haga incursiones, ni siquiera le permiten servir como oficial subordinado de otro. Además, «el hombre que ha acostumbrado a estar en el camino de la guerra», dicen los pawnee, «se imbuye del deseo de coger cueros cabelludos y capturar ponies, y ya no sirve para ser jefe». El jefe winnebago siempre pertenece a un clan; el policía a otro (Morgan, 1877, parte II, caps. II, IV y V; Jones, 1939, p. 82; Titiev, 1944, pp. 59-68; Parsons, 1939, pp. 154 y s.; Dorsey, 1884, p. 217; Dorsey y Murie, 1940, pp. 112 y s.).

Esta dicotomía prevalece incluso donde la fusión de la preeminencia civil y militar parece, a primera vista, realizada. En varias tribus sudamericanas, el «jefe» no dirige partidas guerreras, pero si bien se convierte en un autócrata virtual durante la incursión, a su regreso vuelve a su habitual impotencia. Sobre este punto, las primeras fuentes sobre los kariri y los tapuya (Brasil oriental) concuerdan con las recientes sobre los taulipang (al sur de Roroima) y los jívaros (Ecuador). En este contexto es instructivo un fenómeno de América del Norte. La liga iroquesa juzgó deseable nombrar dos generales «para dirigir el movimiento de las bandas unidas», pero estos oficiales nunca aspiraron a la dictadura. Citando a Morgan: «El carácter esencial del gobierno no cambió... Entre los iroqueses este cargo nunca se hizo influyente» (Koch-Grünberg, 1923, p. 94; Ñames, 1705, p. 103; Pompeu Sobrinho, 1934, p. 18; Karsten, 1923, pp. 7 y s.; Morgan, 1877, parte II, cap. V),

En resumen las concepciones del liderazgo civil y militar eran distintas en América. Hubo alguna tiranía esporádica, incluso en las democráticas sociedades de las llanuras del norte, pero nacieron de las cualidades individuales, normalmente apoyadas por una poderosa masa de parientes o por la sanción sobrenatural putativa, no del *coup d'état* de un capitán que regresaba borracho de triunfos y lleno de ambiciones despóticas.

Además de ser un pacificador habilidoso, el jefe ideal era el parangón de la munificencia. Esto puede mantenerse con mayor frecuencia para la América del Norte que para la América del Sur, pero tampoco faltan los ejemplos en el sur. Así, el dirigente nambikuara comparte constantemente con los miembros de su tribu todos los excedentes de bienes que pueda adquirir: «La generosidad es la cualidad... que se espera de un nuevo jefe». En el norte, esta exigencia es constante. En Alaska, donde los esquimales fueron afectados por la ideología de sus vecinos indios, el título de «jefe» recaía automáticamente sobre el nunivak más pródigo en las fiestas de la aldea. El jefe de los tanaina athabaskan (en la ensenada de Cook) alimenta y viste al destituido, abastece a las familias de aquellos hombres que están ausentes, en viajes de caza, adopta a los huérfanos e incluso paga los servicios de los shamanes a los miembros más pobres de la tribu. Las tribus costeras de la Columbia británica, a pesar de su énfasis en el status hereditario, insisten en que el dirigente debe revalidar sus derechos mediante frecuentes repartos de la propiedad. En la región de las llanuras, la jefatura y la tacañería se excluyen mutuamente. Citando a Wissler: «Ningún pie negro puede aspirar a ser considerado jefe, a menos que pueda obsequiar en abundancia, invitar con frecuencia a los demás por su cuenta, y hacer una práctica de aliviar las necesidades de los miembros menos afortunados de su banda». Los cheyenes o los cuervos tienen idénticas normas de comportamiento (Lévi-Strauss, 1944,

p. 24; Lantis, 1946, p. 248; Osgood, 1937, p. 132; Sapir, 1915; Wissler, 1911, p. 23; Llewellyn y Hoebel, 1941, p. 79).

Un tercer atributo del liderazgo civil es el don de la oratoria, por regla general para utilizarse al servicio de la armonía tribal y los viejos sistemas tradicionales. Hablando de los sherente, Nimuendajú anota: «Muchas tardes... vi al jefe reunir a la aldea. De pie delante del semicírculo... arengaría de manera impresionante y vivida a la multitud durante tal vez una hora. Por regla general, empezaba explicando de manera circunstancial el ceremonial semiolvidado de algún festival... Seguía una larga admonición... para preservar los antiguos usos. En la conclusión, urgía a todos a vivir en paz y armonía...». Los extintos tupinambá de la costa del Brasil consideraban a una especie de halcón como el rey de su clase zoológica: «Y se fundaban en el hecho de que este pájaro se levantaba a hora temprana y arengaba a los otros pájaros, al igual que el jefe lo hacía cada día, de madrugada, en los pueblos». En el Chaco, los contemporáneos pilaga simplemente posponen la oratoria a la noche: «Ese prurito de elocuencia es común a todos los caciques y constituye... uno de los principales atributos de su dignidad... El tema habitual de estas arengas es la paz, la armonía y la honestidad, virtudes recomendadas a todos los miembros de la tribu». De forma característica, un chiriguano explicó a Nordenskiöld la existencia de un cabeza femenino de la tribu: el padre de ella la había enseñado a hablar en público. Cientos de millas al norte, en la lengua vernácula de los shoshones, el dirigente se nombra como «el hablador», que «designa su función más importante». Los jefes maricopa y apaches eran también conferenciantes matutinos; y entre los havasupai (Arizona), dice Spier, «se podría decir que no es que el jefe hable, sino que quien habla es el jefe» (Métraux, 1928, p. 179; 1937, p. 390; Nordenskiöld, 1912, p. 229; Steward, 1938, p. 247; Spier, 1928, pp. 237 y *s.;* 1933, p. 158; Goodwin, 1942, pp. 165 y s., y 178).

En mi opinión, pues, el jefe americano más característico no es un legislador, un ejecutivo ni un juez, sino un pacificador, un benefactor de los pobres y un ampuloso Polonio.

Jefes fuertes. Pero no todos los jefes eran solamente nominales. Un número relativamente pequeño, pero significativo, de sociedades tenían genuinos gobernantes. Lo mejor es comenzar por un ejemplo excepcional, el Estado inca, el sobresaliente caso americano del Grupo A (sistemas políticos con aparato gubernamental bien desarrollado) de Fortes y Evans-Pritchard.

El emperador inca, gobernante de derecho divino, indudablemente controlaba medios de coacción. Mediante una elaborada «burocracia», extraía tributos de sus subditos y dirigía sus trabajos, e incluso sus vidas privadas. No tenía escrúpulos en transferir masas de población de una provincia a otra en interés de la dinastía. Lo que en todo el resto del Nuevo

Mundo eran errores personales se convertían aquí en delitos contra la corona y eran sometidos a castigos oficiales.

Emblemáticos de la autocracia eran los adornos de la realeza, por lo demás notablemente raros en América. El gobernante vestía y llevaba unas impresionantes insignias, viajaba en litera sostenida por criados especiales, mantenía un gran harén y rodeaba su corte de una elaborada etiqueta. Su cadáver se preparaba para ser preservado en el palacio y sus esposas favoritas, junto con una adecuada comitiva, eran estranguladas para que acompañaran a su señor en el más allá (Rowe, 1946).

En lo referente al jefe azteca, los autores aportan datos contradictorios y confusos, pero parece claro que no se conformaba según el modelo inca. Al parecer, no se identificaba estrechamente con la deidad suprema; y, a pesar de estar determinada la sucesión dentro de un linaje, podía ser desposeído. El *halach-uinic* hereditario de los mayas probablemente manejaba mayor poder, exigiendo tributos así como servicio militar y examinando periódicamente a los jefes subordinados con objeto de extirpar los pretendientes. De manera significativa, tanto él como el líder sagrado de la guerra viajaban en litera, símbolo de exaltación del rango que también se confería al monarca chibcha, quien se parecía a su paralelo peruano en otros aspectos. También él recibía tributos, mantenía un serrallo, se circundaba de ceremonial y era enterrado con varias esposas y esclavas. Cuando expectoraba, un sirviente cogía el escupitajo en un paño extendido (una forma de adulación difícilmente concebible entre los cuervos o los cheyenes) (Roys, 1933, pp. 192 y s.; Toxxer, 1941, pp. 165 y 222; Kroeber, 1946; Vaillant, 1941, pp. 113 y s.).

Puede que sea natural encontrar un sistema político completamente desarrollado entre las poblaciones materialmente avanzadas cuya misma fuerza numérica exige alguna clase de control central para que exista solidaridad. Pero, lo que es bastante interesante, los esbozos de tal sistema aparecen también en los pequeños Estados de la región cultural del sudeste de América del Norte. Esta anomalía ha sido recientemente resaltada por Steward. De hecho, el soberano natchez se aproxima mucho a la concepción inca de la realeza. Alega estar emparentado con la deidad solar, estando clasificados sus parientes como «pequeños soles»; detenta poder sobre la vida y la muerte; viaja en litera; y en la muerte es seguido por esposas y sirvientes, dejándose reposar sus huesos en un templo cerca de los de sus predecesores. Sus súbditos tienen la obligación de mantenerse al menos a cuatro pasos de su persona y deben saludarlo «con genuflexiones y reverencias». Algunos elementos de este complejo, como la litera, caracterizan a los timucua de Florida y a los chicksaw del norte de Mississipi; y aunque el principio monárquico es por regla general más débil en el sudeste como conjunto que entre los natchez, reaparece con todo su vigor en Virginia. «Lo valoran como un semidiós», informa el capitán John Smith escribiendo del jefe Powhatan. Este gobernante or-

denaba ordinariamente que sus súbditos fueran golpeados, torturados y matados, y sostenía una notable guardia personal para que ejecutara sus deseos. «Lo que él manda no se atreven a desobedecerlo en lo más mínimo.» Exige tributo de pieles, cuentas, cereal y caza; y numerosas concubinas están a su servicio. Aquí y allá, los usos antidemocráticos surgen hasta tan al norte como Nueva Inglaterra, donde plausiblemente se han adscrito a influencias sudorientales. A pesar de esto, las concretas similitudes entre peruanos, natchez y powhatan sugieren un origen común para esta ordenación política tan anticaracterística de América (Swanton, 1911, pp. 100-110, 139 y ss.; 1946, pp. 161, 175, 598 y ss., 641-654, 728 y 730; Flannery, 1939, pp. 116 y s, 122 y ss.; Steward, 1947, p. 97). Por supuesto, esto no implica que el esquema social se difundiera desde el mismo imperio inca, un supuesto cronológicamente imposible, sino más bien que determinados elementos del sistema monárquico, cristalizados en algún lugar entre Yucatán y Perú, se extendieran en un período considerablemente anterior a la expansión de la soberanía inca. Si entiendo correctamente al profesor Steward, esto concuerda con su reciente interpretación de los hechos.

Dadas las marcadas tendencias libertarias de la mayor parte de los aborígenes americanos, ¿cómo podemos concebir el desarrollo del absolutismo? ¿Qué pudo convertir al jefe nominal que adulaba a los miembros de su tribu para mantener el equilibrio social en un verdadero rey?

Gérmenes evolutivos. Al volver a examinar las tribus sin jefe o virtualmente sin jefe, descubrimos aquí y allá que los indios se subordinan voluntariamente para una empresa concreta. En una matanza de conejos, los washo y los vecinos shoshones de la Cuenca occidental siguen temporalmente a un líder notable por su habilidad como cazador, aunque, «aparte de estas ocasiones especiales, su autoridad era nula» (Lowie, 1924, pp. 196 y s., 284 y s., y 305).

Una reunión excepcionalmente grande puede favorecer la espontánea aceptación, por un sistema similar, de un director. Los yahgan, que se desplazan en muy pequeños grupos, se unen hasta ochenta cuando una ballena encallada proporciona comida para los participantes en una ceremonia de iniciación. Sin elección, algún hombre maduro y bien al tanto de los usos tradicionales surge como maestro de ceremonias y en adelante planea la rutina diaria. Lo que es más, designa a un agente de policía, que a su vez escoge a cierto número de delegados. Estos policías ejercen una genuina autoridad legal: sacan a la fuerza a los novicios refractarios al lugar de la iniciación, se imponen sobre quien crea problemas, lo atan y lo dejan tirado durante un día sin comer ni beber. Los yahgan, además, tienen un club de hombres: el conjunto de los miembros intimidan a sus esposas para que busquen combustible y comida para el grupo, y un hombre tiene la obligación de vigilar a las mujeres para que no fisgo-

neen (Gusinde, 1937, pp. 199-208, 653, 779 y *ss.,* 798 y ss., 805-961, y 1319-1376).

Los cargos informalmente creados no necesariamente son efímeros. Los nambikuara ilustran la aparición de una jefatura relativamente estable, como sugerentemente la describe Lévi-Strauss (1944). Un hombre con cualidades congénitas constituye el núcleo del grupo que voluntariamente lo acepta, recayendo por tanto la responsabilidad sobre sus hombros. Dirige la búsqueda de comida durante la estación difícil, comparte libremente sus excedentes, prepara veneno de flechas para sus partidarios y planea sus diversiones. En compensación, se le conceden ciertas prerrogativas, como el matrimonio plural, pero sin la aprobación de los demás carece de poder. Aquí, pues, aparece un jefe nominal con una genuina influencia, aunque todavía no se trata de un gobernante.

Por contraste, existe la autoridad de breve duración, pero absoluta, del líder de la guerra, como ya se ha señalado para varios grupos de América del Sur. Para los paralelos de América del Norte tenemos datos más completos. El cuervo se supone que sólo organiza una incursión cuando se ve impelido por un patrocinador sobrenatural, de ahí la ascendencia del líder sobre todos los que se unen a esta expedición: para ellos son las tareas serviles, para él disponer del botín como quiera, pero también la responsabilidad por el fracaso y las pérdidas. Las actitudes igualitarias de la vida cotidiana ceden, suplantadas por la supremacía temporal. Los capitanes omaha incluso designan policías que tienen el derecho de golpear a los guerreros refractarios o perezosos. La dictadura transitoria con este ámbito limitado no es irrelevante para nuestro problema. Alrededor de 1820 los cheyenes se consideraban una partida guerrera cuyo líder, de este modo, se convirtió automáticamente en supremo, suplantando al consejo tribal de «jefes». Sin embargo, en consonancia con la ideología indígena, no mantiene ningún vestigio de su especial autoridad cuando su tarea se ha acabado (Dorsey, 1884, p. 321; Llewellyn y Hoebel, 1941, p. 163).

La indiscutida supremacía durante un período limitado se producía también durante las fiestas religiosas. Cuando está en marcha una ceremonia hopi, anima Stephen (1936, p. 728), «el jefe es el jefe de la aldea y de todo el mundo». De manera similar, el sacerdote que dirige una danza del sol cuerva no es simplemente el maestro de ceremonias, sino el gobernante temporal de la tribu, seguido del jefe del campamento.

La autoridad de los no-jefes. Tal vez el ejemplo más notable de autoridad, completamente adornada y no por completo efímera, tenga lugar en conexión con las empresas económicas que son la mejor salvaguarda del interés común.

Un persistente fenómeno del Brasil septentrional parece haber escapado al conocimiento general. El jefe apinayé, si es perfectamente com-

petente, sucede a su tío materno en el cargo, en virtud de lo cual protege los intereses de los habitantes de la aldea y ordena la ejecución de los malos hechiceros. Pero en la estación de la siembra, un par de individuos que representan a las mitades comienzan a actuar como ejecutivos independientes. Uno de ellos recoge las semillas, invoca al sol para que prosperen y es el primero en sembrar su parcela. Ambos cargos vigilan las cosechas, cantan diariamente canciones para fomentar el crecimiento y *evitan a la fuerza o castigan la recolección prematura.* «¡Pobre de la mujer india que se atreva a sacar clandestinamente incluso el más minúsculo producto de sus propias parcelas antes de que se anuncie oficialmente la madurez!» Si se quebranta la norma, «atacan las casas de la aldea o del campamento, bramando y tirándolo todo al tuntún, rompiendo los recipientes y zurrando con látigos espinosos a todas las mujeres que no hayan escapado a tiempo, o acuchillándolas con armas especiales...». Una vez incluso la esposa del jefe fue severamente castigada por transgredir la ley. Aparte del rasgo religioso, el fenómeno hace pensar al americanista en los policías winnebago o menomini que castigan a los recolectores demasiado apresurados de arroz silvestre (Nimuendajú, 1939, pp. 13, 19, 89, 131 y s.; Radin, 1923, pp. 226 y s.; Skinner, 1913, p. 26).

Los cargos últimamente mencionados de los bosques de América del Norte son evidentes variantes de los familiares «soldados» de los indios de las llanuras, mencionados por Parkman. Sus actividades se desarrollan más espectacularmente durante la caza comunitaria, de cuyo resultado depende la vida misma de los indígenas. Con objeto de asegurar el máximo de capacidad, la fuerza de policía —bien coincidente con un club militar, o bien nombrada *ad hoc*, o bien operando en virtud de la afiliación— da órdenes y reprime a los desobedientes. En la mayor parte de las tribus, no sólo confiscan la caza obtenida clandestinamente, sino que dan latigazos a los delincuentes, destruyen sus propiedades y, en caso de que se resista, le matan. Esta misma organización, que en caso de asesinato simplemente utilizaría la persuasión moral, se convierte en un inexorable agente del Estado durante la caza de búfalos. No obstante, Hoebel y Provinse han mostrado que las medidas coactivas se extienden considerablemente más allá de la caza: los soldados también evitan a la fuerza que los bravos traten de iniciar partidas guerreras que los jefes juzguen inoportunas; dirigen las emigraciones masivas; supervisan las muchedumbres en los grandes festivales; y pueden mantener en otros casos la ley y el orden (Wissler, 1911, pp. 22-26; 1912, pp. 17 y 24; 1922, pp. 161 y 178; Richardson, 1940, pp. 9 y s.; Jenness, 1938, pp. 11 y 41; Mandelbaum, 1940, pp. 203 y 225; Kroeber, 1908, pp. 147 y s.; Hoebel, 1936, pp. 443-448; 1940, p. 82; Provinse, 1937, p. 347).

Aquí, pues, encontramos un autoritarismo inequívoco. Teóricamente, la policía actúa, por lo menos en cierto número de tribus, bajo la dirección del jefe o el consejo tribal. Su fundamento, pues, recae, o bien sobre una

autocracia o bien sobre una oligarquía. ¿Por qué no se consigue realizar este fin lógico?

En primer lugar, volvemos al ritmo estacional de los indios de las llanuras. Durante una gran parte del año, la tribu simplemente no existe como tal; y las familias o las pequeñas uniones de familias que buscan juntas una forma de vida no necesitan ninguna organización disciplinaria especial. Los soldados, pues, tenían una relación concomitante con los agregados numéricamente fuertes, de ahí que funcionaran de forma intermitente, más bien que continuada.

En segundo lugar, la relación «constitucional» entre el jefe y la policía de ninguna manera era tan simple como podría parecer. Concretamente, no era la del jefe de un Estado moderno con su ejército. Denig, cuyas observaciones sobre la impotencia de los jefes assiniboine ya se han citado, adscribe a la policía «todo el poder activo para gobernar el campamento o más bien para llevar a la práctica los decretos y decisiones de los consejos». Él mismo presenció «dos ejecuciones y muchos individuos severamente azotados por sus crímenes». ¿Estaban los soldados, entonces, estrictamente subordinados al *consejo*, como implica la fraseología de Denig? De acuerdo con la misma autoridad, si los consejeros amenazaban con violentarse en una reunión, «dos soldados avanzaban hasta el centro del local y dejaban dos espadas cruzadas en el suelo, a cuya señal inmediatamente se restauraba el orden y la tranquilidad». Había, pues, una soberanía dispersa: el jefe nominal no tenía ninguna, el consejo era en principio el consejo gobernante que controlaba una escuadra de policía que llevaba a cabo sus decisiones, pero d*e facto*, la teóricamente subordinada policía actuaba con considerable independencia (Denig, 1930, pp. 436, 439, 442, 444 y s., 448, 455, 530 y ss.).

Los datos más completos sobre los cheyenes recogidos por Llewelly y Hoebel (1941, pp. 67-131) corroboran esta interpretación. En este caso, un consejo autoperpetuado de cuarenta y cuatro «jefes», con cargo asegurado durante diez años, estaba encabezado por cinco jefes-sacerdotes, uno de los cuales tenía precedencia como representante de la cultura mítica, en este caso la Medicina Dulce. Esto no le hacía equivalente del rey shilluk, pues «no detentaba la consecuente autoridad política especial» ni estaba por encima de la ley tradicional. A diferencia de los pueblos de las llanuras, por razones rituales, los cheyenes concebían el homicidio como un crimen. Cuando Pequeño Lobo, el jefe supremo y hombre de magnífica hoja de servicios, mató a un miembro de su tribu, aunque en circunstancias mitigantes, no escapó al castigo, sino que se fue al exilio voluntario. Se sabe de un jefe de menor categoría que fue apaleado por los soldados por un delito similar e igualmente fue proscrito, aunque no degradado.

Volviendo al consejo como conjunto, es cierto que designaban a los cinco clubs militares existentes para que supervisaran la emigración o la

caza comunitaria. Pero, aparte de asuntos como dirigir el viaje, los «jefes» se ocupaban poco de los asuntos seculares, renunciando a veces al derecho de decidir en concreto y dejando, de este modo, un gran campo a la discreción de los por ellos designados. En consecuencia, la policía se convertía en la autoridad última en gran número de cuestiones, fuese por estar fuera de la competencia de sus electores o porque deliberadamente el consejo les encargara de su resolución. Los soldados, pues, podían, y así lo hacían muchas veces, crear precedentes legales, y no parece que éstos fueran nunca cuestionados por los «jefes».

Llewellyn y Hoebel llaman la atención sobre un extraordinario ejemplo de la autonomía de la policía. Durante una marcha dirigida por la sociedad de los zowos, un consejero llamado Conejo Dormido respondió a la mofa de un miembro de la organización de los perros disparando contra su interlocutor. La flecha no pudo ser extraída. Los zorros apalearon y patearon severamente al criminal; y cuando empeoró el brazo de la víctima, decidieron que debía amputársele a Conejo Dormido, un original veredicto. El sentimiento público, cristalizado en las otras cuatro sociedades, estaba a favor de exiliar al culpable, pero él admitió su culpabilidad y, autoimponiéndose una multa, regaló a los zorros cuatro buenos caballos. Esto zanjó la cuestión.

Como muestran nuestros autores, no se trata enfáticamente de un ejemplo de arreglo. Los daños ocasionados no recayeron sobre la víctima ni sobre sus parientes ni sobre su sociedad, sino sobre los zorros. *Ellos* eran el Estado en este caso, recibiendo la indemnización como podría hacerlo el gobernante bantú en circunstancias similares. Por supuesto, por lo que sabemos, el caso es único y puede haberlo sido en toda la historia de los cheyenes; pero la simple posibilidad de que sucediera resulta significativa.

Las relaciones del consejo cheyene con los soldados estaban determinadas, desde luego, por la concepción general americana de la jefatura. Si se conseguía alguna soberanía que fuera más que provisional en alguna ocasión, ésta naturalmente se convertiría en el centro de la política. Encontramos aquí un tercer factor que milita contra la autocracia o la oligarquía. En esta región cultural, la fuerza policíaca rara vez estaba fijada, reclutándose por regla general de forma distinta para las diversas estaciones e incluso para ocasiones específicas. En la aldea pawnee, por ejemplo, el ayudante del jefe y tres de sus delegados actúan como policías, pero para la caza del búfalo, el sacerdote escoge a una de las cuatro sociedades como policía provisional (Dorsey y Murie, 1940, p. 113). Los cheyenes, hemos señalado, tienen cinco organizaciones; no es probable que cuatro de ellas se sometieran a las pretensiones oligárquicas de un organismo rival.

Así ocurre que, en esta tribu, los perros disfrutan de una ventaja poco habitual sobre los otros clubs: por un accidente histórico, hace aproxíma-

damente un siglo, los varones de una banda se unieron colectivamente a esta sociedad, de tal manera que en el caso solitario coincidieron banda y sociedad en cuanto a los miembros varones adultos. El jefe de los perros era *ipso facto* cabeza de su banda, y los perros se mantenían unidos durante el invierno cuando los clubs rivales se desperdigaban por las distintas divisiones locales. En este caso, pues, se presentó el germen de la hegemonía, pero nunca llegó a fructificar.

Todavía queda otro punto por mencionar. Dentro de cualquiera de los clubs militares, el jefe era soberano, dando órdenes como un capitán guerrero y a veces gobernando a sus miembros con mano de hierro. Sin embargo, los impulsos libertarios de estos indios no toleran el servilismo en sentido absoluto; en 1863, característicamente, los perros *prohibieron* a su jefe que asistiera al consejo que pactaba con una comisión norteamericana (!).

En resumen, aunque los indios de las llanuras indudablemente desarrollaron organismos coactivos, la dispersión de la autoridad y la desintegración estacional de las tribus impidieron la existencia de un Estado permanente de tipo moderno. Haciendo una generalización para toda América, hubo muchos agrupamientos hacia la centralización del poder, pero las tendencias en contra hicieron que se quedaran cortos en cuanto a resultados permanentes. Sin embargo, tales resultados se consiguieron en Perú y en un marco relativamente tan simple como el de los powhatan. ¿Cuáles fueron las circunstancias que concurrieron en estos casos? Y ¿es posible detectar factores similares en las sociedades normalmente libertarias?

El factor religioso. Cuando Alejandro Magno aspiraba a la grandeza imperial, no se contentó con la gloria de un general victorioso, sino que reclamó la divinidad y, como signo de esta aceptación, la postración. Este carácter sagrado, como hemos visto, estaba en posesión del gobernante inca y del Gran Sol natchez; las reverencias y las genuflexiones que se hacían en su presencia son el equivalente de lo que exigía Alejandro con la *proskúnésis*. Con ánimo francamente evolucionista, ensamblaré algunos datos de las tribus americanas más simples con objeto de mostrar que las creencias religiosas fueron utilizadas para lograr influencia política; y sugiero que el temor que envolvía al protegido de los poderes sobrenaturales constituyó la base psicológica de los desarrollos políticos más complejos. Es posible, para el jefe nominal, aumentar su posición combinando las bendiciones espirituales con la eminencia civil, o bien puede entrar en alianza con los cargos religiosos, prefigurando de este modo el espectáculo familiar del Estado y la Iglesia unidos para sostener el orden establecido.

Esta última contingencia se ejemplifica de forma clásica en el estudio de Gayton (1939) sobre los yokut, una reserva del centro de California

de unas 18.000 almas subdivididas en más de cincuenta tribus, que probablemente nunca superan las 800 personas de población. En cada una de estas unidades, un miembro adecuado del linaje del águila hace de jefe, en representación del Águila mítica que ha gobernado el mundo desde la oscura antigüedad. A pesar de este alto rol, el jefe no era un autócrata, pero tenía algo más que una prioridad nominal. Abastecido de alimentos por los miembros de su tribu, disfrutando del monopolio comercial de los productos de alto precio, teniendo derecho a compartir los honorarios de los doctores, era la persona más rica de la comunidad. A manera de reciprocidad, tenía obligación de entretener y divertir a los visitantes, ayudar a los pobres y contribuir con generosidad a sufragar las fiestas. Determinaba las entradas y salidas de la aldea y por sí solo podía autorizar la pena de muerte para el enemigo público. En general, se adhería al papel del dirigente preservador de la paz, adoptando sólo en raras ocasiones decisiones vitales sin haber consultado previamente a otros hombres venerables.

Sin embargo, *de facto* el jefe podía ampliar sus poderes con ayuda del shaman favorito. En lugar de imponer impuestos, los yokuts esperan que las personas que asisten a los festivales sufraguen los gastos. Si un rico evade esta obligación, el médico del jefe puede castigarlo con una enfermedad y empobrecerlo con exorbitantes honorarios por el falso tratamiento. Puesto que el consentimiento del jefe era esencial para adoptar medidas violentas contra el doctor, siempre podría salvarse de las quejas con el subterfugio de la insuficiencia de pruebas. Es importante notar que la opinión pública, por regla general, simpatiza con el jefe y el shaman, pues quien se abstiene de contribuir a los festivales impone en consecuencia cargas extras al resto de la comunidad.

Dada la fe indígena, evidentemente un jefe sin escrúpulos puede imponer su voluntad aliándose con un shaman cómplice. Sin embargo, a largo plazo, explica el Dr. Gayton, tales maliciosas trampas conducen a la revulsión de los sentimientos. El jefe no puede dar rienda suelta con seguridad a sus inclinaciones malevolentes. Enfrentado a la constante sospecha, su prestigio se desvanecería, y en casos extremos incluso podría ser sustituido en el cargo por otro vástago menos sospechoso de su linaje. Al igual que para su cómplice, siendo en este caso ambivalente la actitud respecto a los doctores, como ocurre en la mayor parte de América del Norte, el curandero persistentemente malintencionado es posible que sea asesinado por la enfurecida familia de su víctima. En resumen, el sistema de los yokuts implica un considerable reforzamiento de la influencia del jefe sin, no obstante, aproximarse a nada parecido a un gobierno despótico. Su enseñanza consiste en que demuestra que la religión es un sostén para el dirigente civil en el plano relativamente bajo de un sencillo pueblo de cazadores.

En considerable número de sociedades de América del Sur existe una

unión personal de las funciones temporales y espirituales. En Colombia, los kágaba y los ijea (los últimos lingüísticamente emparentados con los chibeha) no disocian los conceptos de sacerdote y jefe. Entre los yaruro (Venezuela) cada mitad reconoce a un shaman como dirigente. En el Matto Grosso, el jefe tupi-kawahib es «antes que nada, un shaman, habitualmente un psicótico adicto a los sueños, las visiones, los trances y las representaciones». Otro grupo brasileño, los botocudo, tienen por líder de la banda al hombre «más fuerte», designando el epíteto no la fuerza muscular, sino la ascendencia espiritual. Y, lo que es bastante sugerente, estos jefes jugaban mayor papel que sus colegas de las poblaciones vecinas y eran en mayor medida responsables de sus bandas, que a veces adoptaban su nombre siguiendo el del jefe (Bolinder, 1925, pp. 111 y ss., 126 y ss.; Preuss, 1919-20, pp. 364-368; Petrullo, 1939, p. 215; Nimuendajú, 1946 (a), pp. 97 y ss.; Lévi-Strauss, 1944, p. 25).

Pero incluso la influencia de los jefes botocudo palidece ante la de los profetas que periódicamente aparecen en ambas Américas (Mooney, 1896, pp. 662, 672 y ss., 676, 686 y 700; Spier, 1935; Métraux, 1931; Nimuendajú, 1914). En mi opinión, Nimuendajú, Spier y Métraux han demostrado que estos mesías no son una reacción contra la agresión blanca, que sólo representa un caso especial del problema genérico del mal, sino contra el supuesto destino que amenaza con abismar al moribundo universo. Lo típico es que los profetas prometan la salvación de sus seguidores, mientras que los no creyentes serán convertidos o destruidos. Dada la atmósfera mental de los aborígenes, los mesías más dinámicos indudablemente ganaban un extraordinario ascendiente sobre sus seguidores. Uno de los primeros salvadores guaraníes adoptó la pompa de la realeza: negándose a andar, se hizo llevar a hombros de sus sirvientes; los plebeyos tenían prohibido acercarse a su persona. Tales pretensiones se basaban en el alegato de una inspiración sobrenatural o de la misma divinidad. Muchos de los que se autocalificaban de redentores imponían tiránicamente su voluntad contra el sentido común y, lo que es más, contra las creencias previamente defendidas. Para poder bailar y cantar como se exigía, los seguidores guaraníes de Obera dejaron de sembrar y de recolectar sus cosechas en 1579. En el siglo XIX, bajo el hechizo de sucesivos profetas, la banda apapocuva de este pueblo persiguió repetidas veces la voluntad de la gavilla (will-o'-the-wisp) de un paraíso terrenal, emprendiendo grandes migraciones para escapar de la amenazante catástrofe. Hace poco más de un siglo, un mesías algonquino consiguió ordenar a su pueblo que matara a los perros y abandonara sus hasta entonces valiosas bolsas sagradas. Durante algún tiempo, alrededor de 1805, Tenskwatawa, el profeta shawnee, incluso tuvo poder sobre las vidas de los miembros de su tribu, habiendo quemado a sus oponentes por brujos.

Hay un gran trecho entre la inestable soberanía de estos profetas y el bien entrelazado Estado inca, pero el vacío es mucho mayor entre los

jefes nominales descritos por Tanner para los algonquinos centrales y los mesías que encontramos en esta misma tribu. Los primeros eran obedecidos cuando así lo votaba el pueblo; a requerimiento de éste, humildemente mataban a sus perros, cedían sus *strike-a-lights* a cambio de las «muchas incomodidades y sufrimientos» y abandonaban sus hasta entonces más sagradas posesiones. Suponiendo que la necesidad de liderazgo, tal como la que encontró Lévi-Strauss en el Matto Grosso, se combine con la sanción de inspiración sobrenatural, resulta claro el sistema para una etapa formativa en el camino hacia un gobierno de derecho divino. Lo que no consiguieron crear las proezas militares de la América aborigen resulta demostradamente posible, incluso en un medio ambiente democrático, bajo la hipnosis de la exaltación religiosa y la coacción que acompaña a su despertar.

Conclusión

No forma parte de mi plan forzar de los datos conclusiones que no aporten nada nuevo. No puedo rastrear en detalle la secuencia de los acontecimientos que condujeron de la «anarquía» ona a la estructura bien entretejida del llamado Estado inca. Me contento con esbozar una probable línea de evolución. La concentración totalitaria del poder de los incas en el Perú es un hecho histórico; igualmente lo es la ausencia de cualquier autoridad comparable en la mayor parte del Nuevo Mundo. Si, pretendiendo poner de relieve el problema, suponemos un punto de vista teleológico en otro caso aberrante, descubrimos muchos agrupamientos orientados hacia la creación de una autoridad política que, no obstante, se pierden en callejones sin salida. Por analogía, ¿qué parece más simple que el despotismo militar en manos de dos generales iroqueses? Sin embargo, nada de este tipo se produce en una tradición cultural que se opone. De manera similar, el funcionamiento de las sociedades militares cheyenes parece predestinar a la tribu a un sistema oligárquico; pero esto también fue impedido por las pautas dominantes de la vida social.

Sin embargo, el igualitarismo retrocede cuando se enfrenta con el putativo favor sobrenatural. Los mismos individuos que rechazan las pretensiones de sus bravos, se arrastran ante un favorito de los dioses, le rinden «obediencia y respeto implícitos». Probablemente no es una simple coincidencia que aquel Pontiac fuera un alto sacerdote de la más sagrada organización de su pueblo, que Tecumseh fuera secundado por su hermano el profeta y, en una ocasión, él mismo alegara tener poderes sobrenaturales. Los fundamentos del gran Estado, defiendo, se debieron a hombres de este tipo: hombres que imaginaron una unión más allá del parentesco inmediato y la contigüidad y, simultáneamente, consiguieron investir su misión con el halo de lo sobrenatural. Cuando no cayeron ante los terri-

bles obstáculos que realmente encontraron Pontiac y Tecumseh, los indígenas con esta mentalidad pudieron superar tanto el separatismo dominante como la dominante ideología libertaria de sus compañeros y crear algo parecido al Estado moderno.

BIBLIOGRAFÍA

Nota. Se utilizan las siguientes abreviaturas:

AMNH-P: Anthropological Papers of the American Museum of Natural History.

BAE-R : Bureau of (American) Ethnology, Annual Report (seguido del número).

BAE-B : Bureau of (American) Ethnology, Bulletin.

HAI : Handbook of American Indians North of México.

HSA : Handbook of South American Indians,

UC : University of California Publications in American Archaeology and Ethnology.

BIRKET-SMITH, KAJ 1929, «The Caribou Eskimos». *Rep, Fifth Thule Expedition,* 1921-24, 5, pt. I, Copenhague.

— 1930, «Contributions to Chipewyan Ethnology». *Rep. Fifth Thule Expedition,* 1921-24, 6. Copenhague.

BOAS, FRANZ 1916, *Tsimshian Mithology,* BAE-R 31. Washington.

BOLINDER, GUSTAF 1925, *Die Indianer der tropischen Schneegebiete,* Stuttgart.

COOPER, JOHN M. 1946, «The Araucanians». HSA, BAE-B 143, 2. Washington.

DENIG, EDWIN THOMPSON 1930, *Indian Tribes of the Upper Missouri.* BAE-R 46. Washington.

DORSEY, GEORGE A. y J. MURIE 1940, «Notes on Skidi Pawnee Society». *Field Mus. Nat. Hist., anthrop. Ser. 27.* Chicago.

DORSEY, J. O. 1884, *Omaha Sociology.* BAE-R 13.

DURKHEIM, EMILE 1912, *Les formes élémentaires de la vie religieuse.* París.

FENTON, WM. N. 1940, «Problems arising from the Historic North-Eastern Position of the Iroquois». Smithson. Misc. Coll. 100.

FLANNERY, REGINA 1939, *An Analysis of Coastal Algonquian Culture.* Catholic University of America, Anthrop. Ser., n. ° 7. Washington.

FORDE, C. DARYLL. 1931, «Ethnography of the Yuma Indians». UC 28, pp 83-278.

FORTES, M. Y *E,* E. EVANS-PRITCHARD (eds.) 1940, *African Political Systems.* Oxford University Press.

GAYTON, A, H. 1939, «Yokuts-Mono Chiefs and Shamans». UC 24.

GILBERT, WM. HARLEN 1943, *The Eastern Cherokees.* BAE-B 133. Washington.

GILLIN, JOHN 1936, *The Barama River Caribs of British Guiana.* Pap. Peabody Mus., Harvard University, 14, n. ° 2. Cambridge.

GOODWIN, GRENVILLE 1942, *The Social Organization of the Western Apache.* University of Chicago Press.

GUSINDE, MARTIN 1937, *Die Feuerland-Indianer.* II: *Die Yamana; vom Leben und Denken der Wassernomaden am Kap Hoorn,* Mödling bei Wien: Verlag Anthropos.

— 1946, *Urmenschen in feuerland.* Berlín, Viena, Leipzig.

HEWITT, J. N. B. 1907, «Iroquois». HAI, BAE-B 30, 1. Washington.

HOEBEL, E. ADAMSON 1936, «Associations and the State in the Plains». *Amer. Anthrop.* 38.

— 1940, *The Political Organization and Law-Ways of the Comanche Indians,* Mem. Amer. anthrop, Ass., n. ° 54.

JENNESS, DIAMOND 1938, *The Sarcee Indians of Alberta,* Nat. Mus. Canada, Bull. 90. Ottawa. Anthrop. Ser., 23.

JONES, WILLIAM 1906, *Central Algonkian.* Archaeol, Rep., 1905. Toronto, pp.136-146.

— 1939, *Ethnography of the fox Indians.* Margaret Welpley Fisher (ed.), BAE-B 125. Washington.

KARSTEN, RAFAEL 1923, *Blood Revenge, War, and Victory Feasts among the Jibaro Indians of Eastern Ecuador,* BAE-B 79. Washington.

KLUCKHOHN, CLYDE Y LEIGHTON, DOROTHEA 1946, *The Navaho.* Harvard University Press.

KOCH-GRÜNBERG, THEODOR 1923, *Vom Roroima zum Orinoco.* 3, Stuttgart.

KRAUSE, FRITZ 1911, *In den Wildnissen Brasiliens.* Leipzig.

KROEBER, A. L. 1908, *Ethnology of the Gros Ventre.* AMNH-P, 1,

— 1925, *Handbook of the Indians of California.* BAE-B 78. Washington.

— 1946, *The Chibcha.* HSA, BAE-B 143, 2.

LABOURET, HENRI 1931, *Les tribus du Rameau Lobi.* Trav. Mém. Inst. Ethn., 15. París.

LANTIS, MARGARET 1946, «The Social Culture of the Nunivak Eskimo». *Trans. Amer. Phil. Soc.* N. S., 35. pt. III.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE 1944, «The Social and Psychological Aspects of Chieftainship in a Primitive Tribe: the Nambikuara of North-Western Mato Grosso». *Trans.* N. *Y. Acad. Sciences,* Ser. II, 7, n. ° 1, pp. 16-32.

LLEVELLYN, K. N., Y HOEBEL, E, ADAMSON 1941, *The Cheyenne Way.* University of Oklahoma Press.

LOWIE, ROBERT H. 1922, *The Religion of the Crow Indians.* AMNH-P 25.

— 1924, *Notes on Shoshonean Ethnography.* AMNH-P 20.

MANDELBAUM, DAVID G. 1940, *The Plains Cree.* AMNH-P 37, pp. 155-316. Nueva York.

MAUSS, MARCEL 1906, «Essai sur les variations saisonnieres des sociétés Eskimo; étude de morphologie sociale». *Année sociologique*, 9, pp. 39-132.

MÉTRAUX, A. 1928, *La religión des Tupinamba,* París.

— 1931, «Les hommes-dieux chez les Chiriguano et dans l'Amérique du Sud». *Rev. Inst. Etn. Universidad de Tucumán,* 2, pp. 61-91.

— 1937, «Etudes d'Ethnographie Toba-Pilaga», Anthropos, 32.
— 1946 *a*, *Ethnography of the Chaco*, HSA, BAE-B, 1, BAE-B 143, Wa-shington.
— 1946 b, *The Botocudo*. BAE-B 143.
MOONEY, JAMES 1896, *The Ghost Dance Religion and the Sioux Outbreak of 1890*. BAE-R 14. Washington.
MORGAN, LEWIS H. 1877, *Ancient Society*. Nueva York. (tr. Esp. Madrid: Ayuso).
MORLEY, SYVANUS GRISWOLD 1915, *An Introduction to the Study of Maya Hieroglyphs* BAE-B 57. Washington.
NANTES, MARTIN DE 1706, *Relation succinte et sincere de la mission du pere Martin de Nantes*. París.
NIMUENDAJÚ, CURT 1914, «Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapocuva-Guarani». Z, *Ethn*.
— 1939, *The Apinayé*. Catholic University of America, Anthrop. Ser., n. ° 8. Washington.
— 1942, *The Sherente*. Publ. Frederick Webb Hodge Anniversary Publication Fund, 4. Los Angeles,
— 1943, «A Note on the Social Life of the Northern Kayapó». *Amer. Anthrop.*, 45.
— 1946 *a*, «Social Organization and Beliefs of the Botosudo of Eastern Brazil», *Southwestern J. Anthrop.*, *2*. Albuquerque, Nuevo México.
— 1946 b, *The Eastern Timbira*. UC, 41. Berkeley.
NORDENSKIÖLD, ERLAN 1912, *Indianerleben*. Leipzig.
OLSON, RONALD L, 1936, *The Quinault Indians*. University of Washington Publ. Anthrop., 6.
— 1940, *The Social Organization of the Haisla of British Columbia*. Anthtop . Rec. 2. Berkeley.
OSGOOD CORNELIUS 1937, *The Ethnography of the Tanaina*. Yale University Publ, Anthrop., n. ° 7. New Haven.
PARKMAN, FRANCIS 1856, *Prairie and Rocky Mountain Life; or, the California and Oregon Trail*. Columbus.
PARSONS, ELSIE CLEWS 1939, *Pueblo Indian Religion*. Chicago University Press.
PETRULLO, VINCENZO 1939, *The Yaruros of the Capanaparo River*. BAE-B 123, pp. 165-290.
POMPEU SOBRINHO, TH. 1934, «Os Tapuias do Nordeste e a monografia de Elias Herckman», Rev. Inst. Ceará, 48.
PREUSS, KONRAD THEODOR 1919-1920, «Forschungsreise zu den Kágaba-Indianern der Sierra Nevada de Santa Marta in Kolumbien». *Anthropos*, 14-15.
PROVINSE, JOHN H. 1937, «The Underlying Sanctions of Plains Indian Culture», en Fred Eggan (ed,), *Social Anthropohgy of North American Tribes*. University of Chicago Press.
RADIN, PAUL 1923, *The Winnebago Tribe*. BAE-R 37. Washington.
RAY, VERNE F. 1932, «The Sanpoil and Nespelem; Salishan Peoples of Northeastern Washington». *University of Washington Publ. Anthrop.*, 5, páginas 1-237.

RICHARDSON, JANE 1940, *Law and Status omong the Kiowa Indians.* Monog. Amer. Ethn. Soc., 1. Nueva York.

ROSCOE, JOHN 1911, *The Baganda.* Londres.

ROWE, JOHN H. 1946, *Inca Culture at the Time of the Spanish Conquest.* HSA-B, 143.

ROYS, RALPH L. 1933, *The Book of Chilam Balam of Chumayel.* Carnegie Inst. Washington, n. ° 438.

SAPIR, EDWARD 1915, «The Social Organization of the West Coast Tribes», *Trans. Roy. Soc. Can.,* Sect. II, Ser. III, 9.

SCHWEINFURTH, GEORG S. f., *The Heart of Africa. 2* Vols. Londres.

SKINNER, ALANSON 1913, *Social Life and Ceremonial Bundles of the Menominee Indians.* AMNH-P 13.

SPIER, LESLIE 1928, *Havasupai Ethnography.* AMNH-P 29, pt, 3. Nueva York.

— 1930, *Klamath Ethnography.* UC, 30.

— 1933, *Yuman Tribes of the Gila River.* University of Chicago Press.

— 1935, *The Prophet Dance of the Northwest and its Derivatives: the Source of the Ghost Dance.* Gen. Ser, Anthrop., n. ° 1. Menasha, Wisconsin.

STEPHEN, ALEXANDER M, 1936, *Hopi Journal,* ed. por Elsie Clews Parsons. Columbia University Press.

STEWARD, JULIÁN H, 1938, *Basin-Plateau Aboriginal Sociopolitical Groups.* BAE-B 120. Washington.

— 1947, «American Culture History in the Light of South America» *Southwestern J. Anthrop.,* 3.

SWANTON, JOHN R. 1911, *Indian Tribes of the Lower Mississippi Valley and Adjacent Coast of the Gulf of México.* BAE-B 43. Washington.

— 1930, «An Indian Social Experiment and Some of its Lessons». *Sci. Monthly,* 31,

— 1931, *Source Material for the Social and Ceremonial Life of the Choctaw Indians.* BAE-B 103. Washington.

— 1946, *The Indians of the South-Western United States.* BAE-B 137.

TABEAU, PIERRE-ANTOINE 1939, *Narrative of Loisel's Expedition to the Upper Missouri*, ed. por Anne Heloise Abel. University of Oklahoma Press.

TALBOT, P. AMAURY 1926, *The Peoples of Southern Nigeria.* Oxford University Press.

TANNER, JOHN 1940, *An Indian Captivity (1789-1822); John Tanner's Narrative of his Captivity among the Ottawa and Ojibwa Indians.* Sutro Branch, California State Library, Occ. Pap,, Reprint Service, n.° 2, San Francisco.

TITIEV, MISCHA 1944, *Old Oraibi.* Pap. Peabody Mus. Amer. Archaeol. Ethn. Harvard University, 22, n.° 1.

TOZZER, ALFRED M, 1941, *Landa's Relación de las Cosas de Yucatán.* Pap. Peabody Mus. Amer, Archaeol. Ethn. Harvard University, 18.

VAILLANT, GEORGE C. 1941, *Aztecs of México.* Garden City.

WISSLER, CLARK 1911, *The Social Life of the Blackfoot Indians.* AMNH-P 7.

— 1912, *Societies and Ceremonial Associations in the Oglala División of the Teton-Dakota*. AMNH-P. 11, pp. 1-99.

— 1922, *The American Indian.* Nueva York.

MORTON H. FRIED

SOBRE LA EVOLUCIÓN DE LA ESTRATIFICACIÓN SOCIAL Y DEL ESTADO

Los evolucionistas nunca discutieron en detalle —menos aún observaron— qué ocurría de hecho cuando una sociedad en la Etapa A se transformaba en una sociedad en la Etapa B; simplemente se argumentó que todas las sociedades de la Etapa B debían haber evolucionado en cierto modo de las sociedades de la Etapa A.

E. R. LEACH, 1954, p. 283

Hasta cierto punto, la acusación de E. R. Leach, relativa a la evolución de la organización política, es injusta. Ya no existe el ámbito en el que se configuraron los sistemas originales de la organización del Estado. La presencia de numerosos Estados modernos y la eficacia de las comunicaciones ha convertido todas las tendencias de organización a nivel estatal en fenómenos de aculturación en algún grado. De hecho, parece probable que los únicos Estados realmente originales —aquellos cuyo origen fue *sui generis,* fuera de las condiciones locales y no como respuesta a las presiones surgidas de una entidad política organizada ya en sumo grado— son aquellos que se originaron en los valles de los grandes ríos de Asia y África, y uno o dos desarrollos comparables en el hemisferio occidental. Por otra parte, el desarrollo del Estado parece que ha sido «secundario» y que ha dependido de presiones, directas o indirectas, de los Estados existentes. Donde existen tales presiones, el proceso de desarrollo se ha acelerado, condensado y a menudo falseado, de tal manera que un estudio de la formación del Estado contemporáneo es un modelo confuso

en el que se distinguen las etapas del desarrollo de los Estados origínales.

Además, las condiciones del desarrollo de la jerarquía y de la estratificación como fenómenos originales son oscurecidas de forma parecida cuando el estímulo del cambio es la introducción de los aspectos de una economía de mercado, del dinero como medio de cambio, de la racionalización de la producción y de la transformación del trabajo en mercancía. Seria en extremo gratificador observar actualmente sociedades en transición de una «Etapa A» (organización igualitaria) a una «Etapa B» (sociedad jerárquica), y de ésta a una «Etapa C» (sociedad de estratificación) y, por último, a una «Etapa D» (sociedad estatal). Sin duda se han hecho algunas de estas observaciones, aun cuando nadie haya sido capaz de observar todavía una sociedad particular ni tampoco modelos seleccionados entre un grupo de sociedades afines genéticamente a través de todos estos estadios. En su lugar se ha seleccionado una variedad de sociedades sin relación, cada una representando una u otra de las varias transiciones posibles. El mismo Leach ha hecho una de las contribuciones más valiosas respecto a este tema en su análisis del paso de la organización *gumlao* a la *gumsa* entre los kachin del norte de Birmania.

Siguiendo los ejemplos suministrados en los datos de informaciones tales como la de Leach, acabada de mencionar, la de Douglas Oliver (1955) y otros, nos proponemos discutir en detalle las cosas que nos parece que han debido suceder para hacer posibles las transiciones anteriores. Puesto que los datos son en gran medida contemporáneos, las declaraciones han de considerarse como hipótesis en su aplicación a las situaciones originales que están fuera del alcance de la reconstrucción arqueológica.

Aquí está, pues, lo que intentamos llevar a cabo: 1) sugerir algunos desarrollos institucionales específicos, acontecimientos que son normales y predecibles en sociedades viables bajo ciertas condiciones, y en el curso de los cuales la sociedad entera entra por necesidad en un nivel nuevo de organización sociocultural; 2) sugerir algunas de las condiciones en que estos desarrollos institucionales tuvieron lugar y florecieron; 3) señalar como algo secundario, que el movimiento ocurre sin intervención humana consciente, las alteraciones se efectúan con lentitud suficiente y con tal inevitabilidad, que la sociedad es transformada radicalmente antes de que los portadores de la cultura conozcan los cambios principales.

Al realizar esta tarea, parece prudente, aunque sólo para evitar el argumento superfluo, negar cualquier intención de ofrecer una sola llave maestra para una cerradura que ha desafiado los esfuerzos de grandes talentos desde la época de las civilizaciones clásicas hasta el presente. Parece obvio que series de acontecimientos diferentes de los aquí esbozados podrían, en circunstancias apropiadas, haber tenido resultados similares. Sin duda, el escritor desea concebir otras posibilidades y expectativas para estimular por este medio a otros a ofrecer sugerencias contrarias.

También será obvio para el lector que las corrientes sustanciales de pensamiento mencionadas aquí han sido tomadas prestadas y no creadas por el escritor. En el esfuerzo presente he combinado los recientes adelantos en la antropología económica y hago referencia principalmente al trabajo reciente de Polanyi, Arensberg y Pearson (1957), a la clarificación de algunos conceptos básicos en el estudio de la organización social y a los incentivos proporcionados por un ensayo elemental de Paul Kirchhoff (1935).

La sociedad no jerárquica, no estratificada

Cada sociedad humana diferencia entre sus miembros y asigna mayor o menor prestigio a los individuos según alguno de sus atributos. Los criterios más simples y los más universales de status diferencial son aquellos dos ejes poderosos de la división básica del trabajo: la edad y el sexo. Aparte de éstos existe una multitud de otros criterios que se utilizan por separado o conjuntamente para distinguir entre los miembros de una categoría de otro modo indiferenciada en cuanto al sexo o grupo de edad. Las características más importantes utilizadas en esta consideración son aquellas que tienen una relación evidente con el mantenimiento de la subsistencia, tales como la energía, la resistencia, la agilidad, y otros factores que hacen de alguien un buen proveedor en ambientes de caza y pastoreo. Estas características son efímeras; sin embargo, los sistemas de enculturación predominantes en este nivel, con su énfasis en el desarrollo de las facultades relacionadas con la subsistencia, aseguran que tales facultades están bien distribuidas entre los miembros de la sociedad de los grupos de edad y sexo apropiados.

La desviación principal de este sistema de status orientado hacia la subsistencia está asociada con la edad. Sin embargo, es indiferente al razonamiento de este ensayo si el status de los viejos es más o menos elevado, puesto que la base de su adscripción es universal. Cualquiera que sea del sexo apropiado y que se las arregle para vivir lo suficiente participa de sus ventajas y desventajas.

Dada la diferencia en los talentos individuales que pone fin a una quimera de igualdad absoluta, las sociedades primitivas que estamos considerando están suficientemente indiferenciadas en este aspecto para permitirnos denominarlas «sociedades igualitarias». Una sociedad igualitaria puede definirse con mayor precisión: es aquella en que existen tantas posiciones de prestigio en cualquier grado de edad-sexo como personas capaces de ocuparlas. Si dentro de un cierto grupo de parentesco o territorio hay cuatro grandes hombres, fuertes, vigilantes, cazadores astutos, entonces habrá cuatro «hombres fuertes»; igual ocurre si existen seis, tres o uno. La sociedad esquimal se ajusta a este cuadro general. Lo mismo

ocurre con otras muchas... Casi todas estas sociedades se basan en la caza y el pastoreo y carecen de períodos de cosecha significativos en los que son almacenadas grandes reservas de provisiones.

Hay un nuevo punto que deseo poner de relieve sobre la sociedad igualitaria. Concuerda bastante con lo que Karl Polanyi ha llamado una economía recíproca.[1]

La producción en una sociedad igualitaria es un asunto típicamente familiar. No hay especialización; cada grupo familiar repite tareas esencialmente similares. Puede haber individuos que hacen ciertas cosas mejor que otros, y estos individuos reciben a menudo reconocimiento por sus habilidades, sin embargo no está establecido ningún rol económico preferente, ni surge en esta ocasión una división regular del trabajo, ni hay poder político en el status (Leacock, 1958). El cambio en tales sociedades tiene lugar entre individuos que pertenecen a diferentes grupos de parentesco de pequeña escala; tiende a ser casual y no está limitado por sistemas de valor monetario basados en la escasez. Tales cambios predominan entre individuos que se reconocen entre ellos como parientes o amigos, y pueden asegurarse por procedimientos tales como el convenio de hospitalidad y el permiso de acceso sexual a las esposas.

En el grupo o banda local la economía también es recíproca, pero lo es menos obviamente. A diferencia de los cambios entre miembros de los diferentes grupos locales que tienden al equilibrio en el período de varios años, los cambios dentro de un grupo pueden ser bastante asimétricos en el tiempo. El cazador afortunado y diestro puede estar suministrando carne a otros continuadamente; si bien su familia recibe también parte de la captura de otros, el ingreso nunca alcanza a las cantidades dadas. Sin embargo, la diferencia entre las dos cantidades es recompensada en forma de prestigio, aunque como se ha mencionado anteriormente, no supone rol político o económico privilegiado. Frecuentemente existe un sentimiento de transitoriedad en cuanto se entiende que el mejor de los cazadores puede perder su suerte o su vida, haciendo de ese modo a su familia dependiente de las dádivas de los otros.

Sin embargo, en todas las economías igualitarias existe también un principio de redistribución. Este recibe su expresión más simple en la familia, pero no puede hacerse más complejo que el acopio y repartición de comida almacenada de una familia extensa. En tal sistema de redistri-

1. El lector puede objetar el atribuir a Polanyi el concepto de una economía reciproca. Si bien es verdad que Thurnwald y Malinowski formularon primero conceptos similares, y que Durkheim, con su distinción entre sociedades segmentarias y orgánicas, también simboliza este desarrollo, se espera que el análisis de Polanyi sitúe las economías recíprocas en armonía sistemática con otros tipos más complejos de economía, tales como el tipo redistributivo discutido después, y también los tipos de mercado. En cuanto a las definiciones dadas por Polanyi de cada uno de estos grupos, ver Polanyi, Arensberg y Pearson 1957, pp. 250-56.

bución en germen, el rol clave lo asume generalmente la mujer más vieja de la generación activa, puesto que es ella quien coordina por lo general la familia y quien lleva la administración.

La sociedad jerárquica

Como no existe una sociedad humana verdaderamente igualitaria, es evidente que estamos utilizando la palabra «jerarquía» en un sentido un poco especial. La clave del asunto, en lo que a nosotros respecta, es la forma estructural en que se dirige el prestigio diferencial en la sociedad jerárquica como contrapuesta a la forma en que las sociedades igualitarias dirigen asuntos similares. Si la última tiene tantos puestos de status valorado como individuos capaces de ocuparlos, la sociedad jerárquica establece limitaciones adicionales en el acceso a los status. Las limitaciones a que nos referimos no tienen nada que ver con sexo, grupo de edad o atributos personales. De este modo, la sociedad jerárquica se caracteriza por tener menos puestos de status valorado que individuos capaces de desempeñarlos. Además, la mayoría de las sociedades jerárquicas tienen un número determinado de tales puestos, que no aumentan ni disminuyen con las fluctuaciones de poblaciones, a no ser que se originen por escisión como unidades segmentadas totalmente nuevas o desaparezcan como resultado de catástrofes o falta de cosechas.

La técnica más sencilla de limitar los status, aparte de las ya discutidas, consiste en hacer depender la sucesión al status en función del orden de nacimiento. Este principio, que se encuentra en sociedades de parentesco organizado, persiste en muchas sociedades más complejamente organizadas. En sus formas más simples, adopta la forma de primogenitura, o últimogenitura al nivel de la familia, la familia extensa o el linaje. En formas más complejas puede proyectarse en el tiempo, de forma que sólo el primer hijo de un primer hijo de un primer hijo disfruta de los derechos de sucesión, mientras que todos los demás han sido excluidos en cuanto descendientes últimos de un antepasado sin posición. Hay aún otras variantes basadas en el tema: el acceso al status elevado puede ser por elección, pero los candidatos solamente pueden proceder de ciertos linajes que representan ya selección por orden de nacimiento.

Los efectos de los principios de selección basados en el nacimiento pueden ser anulados por la acción consciente. La incompetencia puede ser la base para pasar por alto al heredero habitual, aunque parecería más corriente que el ejercicio nominal permaneciese en posesión del heredero formal, si bien una persona más enérgica desempeñase las funciones del status. Un asesinato estratégico podría realizar también la invalidación temporal del principio, aunque tal solución es mucho más extrema y peligrosa para ser práctica al nivel que nosotros estamos considerando.

Solamente en las culturas más avanzadas es donde las recompensas que acompañan a tales status son suficientes para motivar el patricidio y el fratricidio.

La sociedad jerárquica, sea lograda por un principio de sucesión o por algún otro método de limitación, en cuanto estructura de status se asemeja a un triángulo, cuyo vértice representa el status principal situado jerárquicamente por encima de los otros. La jerarquía así representada tiene un significado económico muy concreto, que se corresponde con la aparición de una red distributiva superfamiliar. El status clave es el de recaudador central de las aportaciones, el cual se ocupa también de la redistribución de estas provisiones bien en forma de comidas o de provisiones de heno y semillas de emergencia en caso de necesidad. El desarrollo de la jerarquía será mayor o menor, según el grado y madurez del sistema de redistribución. Evidentemente, las redes de pequeña escala en que los miembros tienen relaciones directas con la persona en el status central tendrán menos necesidad de una burocracia.

En las sociedades jerárquicas típicas no existe poder económico de explotación ni poder político genuino. En realidad, el status central se asemeja estrechamente a su contraparte en la red redistributiva en germen que puede encontrarse incluso en las sociedades más simples. Esto no es sorprendente, ya que el sistema en las sociedades jerárquicas típicas se basa de hecho en una expansión física del grupo de parentesco y en la continuación de los derechos y obligaciones de parentesco conocidos de antemano. La persona de más importancia de una red redistributiva en una sociedad de caza y pastoreo avanzada o en una simplemente agrícola es tanto la víctima de su rol como su manipulador. Su función especial es reunir, no expropiar; distribuir, no consumir. En un conflicto entre la acumulación personal y las demandas de distribución es el primero que sufre. Cualquier otra cosa motiva acusaciones de acumulación y egoísmo y socava el prestigio del status central; la red entera se halla entonces en peligro, una situación que no puede tolerarse. Esto, dicho sea de paso, ayuda a explicar esa «anomalía» que tan frecuentemente ha desconcertado a los estudiantes de sociedades de este grado: ¿por qué sus «jefes» son a menudo pobres, quizás más pobres que cualquiera de sus vecinos? El análisis precedente hace superfluo tal problema.

Una característica nueva de las personas que desempeñan estos puestos de status elevado en sociedades jerárquicas típicas es que deben llevar a cabo sus funciones en ausencia de la autoridad política. Tienen dos clases de autoridad: familiar, en el sentido extenso, y sagrada, en cuanto que las comidas redistributivas están asociadas a la vida ritual de la comunidad. Sin embargo, no tienen acceso al uso privilegiado de la fuerza y solamente pueden utilizar sanciones difusas y sobrenaturales para lograr sus fines. Sin duda, los dos métodos principales por medio de los que actúan son el establecimiento de ejemplos personales, como la laboriosi-

dad, y la utilización de los principios de reciprocidad para mantener la economía redistributiva naciente.[2]

A pesar de fuertes rasgos igualitarios en sus sectores político y económico, la sociedad jerárquica en desarrollo tiene fuertes status diferenciales que se caracterizan por la especialización suntuaria y la función ceremonial. Si bien es un hecho que la literatura abunda en referencias a los «jefes» que no pueden dar órdenes positivas y a las «clases gobernantes» cuyos miembros están entre los pobres del reino, debe declararse en justicia que los status redistributivos centrales *están* asociados a bullicio, plumajes y otros adornos de la función. Estas personas se sientan en banquillos, tienen grandes casas y son consultadas por sus vecinos. Sus roles redistributivos los colocan automáticamente al frente de la vida religiosa de la comunidad. Sin embargo, están también en esa posición a causa de su status de parentesco central, como jefes de linaje, clan[3] o tribu.

De la sociedad igualitaria a la jerárquica

El paso de la sociedad igualitaria a la jerárquica supone esencialmente la sustitución de una economía dominada por la reciprocidad por otra que tiene la redistribución como un ardid principal. Siendo ese el caso, se deben buscar las causas de la jerarquización (la limitación de status tal que sean menos que las personas capaces de detentarlos) en las condiciones que permiten a la economía redistributiva salir de su posición de latencia en la economía universal familiar, para dominar una red de grupos de parentesco que se extiende más allá de los límites de cualquier cosa conocida en el nivel recíproco.

Aunque haremos unas pocas sugerencias referentes a este problema, deberíamos señalar que el punto central de este ensayo no pretende un arreglo inmediato de esta cuestión tan sumamente complicada. En la visión de la historia de nuestro tema, ciertas conclusiones son bastante significativas. La más importante de todas es la deducción de que las raíces de la jerarquía no residen en rasgos de la personalidad humana. El enfoque estructural evita, en este caso, las explicaciones psicológicas. Para ser exactos, no necesitamos asumir impulsos humanos universales por el poder[4] para comprender la evolución de la jerarquización.

Es impensable que hubiésemos enseñado al lector el camino hasta aquí sin mostrarle ciertas avenidas por las que puede continuarse la inves-

2. Para una ilustración etnográfica de este punto ver Oliver 1955, p. 422.
3. Esto, por supuesto, serían linajes jerárquicos o clanes jerárquicos. Cf. Fried 1957, pp. 23-26,
4. *Como* hace Leach 1954, p. 10.

tigación del problema. Además preguntamos: ¿cuáles son las circunstancias bajo las que los grupos locales o de parentesco escindidos conservan su interdigitación económica activa, es decir, el método de interacción a través de la participación en la red redistributiva?

En un sentido amplio, el problema puede verse como un problema ecológico. Dada la tendencia de una población a producir hasta el límite de sus recursos y dado el surgimiento probablemente universal de grupos locales y de parentesco que han logrado el máximo cultural en el tamaño de la unidad, buscamos indicios en las diferentes situaciones tecnogeográficas en cuanto a si las unidades formadas más recientemente continuarían interactuando significativamente en sus unidades de origen, amplificando de ese modo la esfera institucional y física de la economía. Tal situación aparece claramente cuando el grupo más reciente entra en una atmósfera un poco diferente, si bien permanece bastante próximo al grupo de origen para permitir con relativa frecuencia la interacción entre los miembros de los dos grupos. Dada tal condición, el mantenimiento de una red redistributiva tendría el efecto de diversificar la subsistencia en ambas unidades y proporcionar también garantías contra los fracasos en el aprovisionamiento del uno o del otro. Se trata, en parte, de un caso especial; otro de sus atractivos es la enorme labor realizada ya en este campo por otro investigador del problema (Sahlins, 1957, 1958).

Es posible aplicar a este problema un argumento similar al empleado por Tylor en el problema del tabú del incesto (Tylor, 1888, p. 267; White, 1948), a saber: la red redistributiva pudo aparecer como una clase de mutación social fortuita al surgir de factores no específicos difíciles de generalizar, tales como una gran dependencia personal de los miembros de la unidad de descendencia con respecto a aquellos que han dejado atrás. Cualquiera que sea la razón inmediata de su aparición, mostraría rápidamente una superioridad sobre los sistemas recíprocos simples en a) productividad, b) oportunidad de distribución, c) diversidad de dieta, y d) coordinación de calendarios mundanos y ceremoniales (en un sentido cíclico indeterminado). No se sugiere que el éxito de la institución dependa del conocimiento racional de estos valores por los portadores de cultura; al contrario, las ventajas de estas instituciones tendrían un valor de supervivencia positivo durante un largo período de tiempo.

Deberíamos fijarnos en otra posibilidad que parece menos especial que la citada anteriormente. Wittfogel ha dirigido nuestra atención en numerosas ocasiones sobre los efectos sociales del riego (ver Wittfogel, 1957). La aparición de la red redistributiva superfamiliar y de la sociedad jerárquica parece ajustarse a los desarrollos que él ha discutido bajo el título de «hidroagricultura», que requiere una supervisión para controlar el riego y los proyectos de drenaje; sin embargo, estos proyectos no son suficientemente amplios para introducir la existencia de una burocracia.

Puede causar sorpresa que una de las explicaciones principales de la

aparición de la jerarquía, muy favorecida por sociólogos notables del pasado, no haya surgido en este argumento. Es la referencia a los efectos de la guerra en una sociedad. Me gustaría adoptar en este artículo una posición deliberadamente extrema y afirmar que las consideraciones militares sólo sirven para institucionalizar diferencias de jerarquía cuando éstas están ya implícitas o manifiestas en la economía. No creo que los desarrollos originales en la formalización de la jerarquía puedan atribuirse precisamente a la necesidad militar extrema.

La sociedad estratificada

Las diferencias entre sociedad jerárquica y estratificada son muy grandes. Sin embargo, es raro que las dos sean distinguidas en informaciones descriptivas o en la literatura teorética. Dicho brevemente, la diferencia fundamental es ésta: la sociedad jerárquica opera sobre el principio de status diferencial para miembros con habilidades similares, pero estos status están desprovistos de poder político o económico privilegiado, siendo el punto primero el fundamental para el análisis actual. Mientras tanto, la sociedad estratificada se distingue por las relaciones diferenciales entre los miembros de la sociedad y sus medios de subsistencia: algunos de los miembros de la sociedad no tienen dificultades en el acceso a los recursos estratégicos,[5] mientras que otros tienen diversos impedimentos en su acceso a estos mismos recursos fundamentales.

Con la entrada en la sociedad estratificada, el hombre penetra en un área de vida social completamente nueva. Mientras los sistemas afines de redistribución y jerarquía se apoyan en instituciones embrionarias que son tan universales como la organización familiar (cualquier familia, nuclear o ampliada, conyugal o consanguínea, servirá igualmente bien), los principios de estratificación no tienen simbolismo real a nivel más bajo.

Además, el movimiento de estratificación precipitó muchas cosas que estaban destinadas a cambiar la sociedad aún más, y a un paso cada vez más acelerado. Los sistemas primeros de control social que dependían considerablemente de la enculturación, de las sanciones internalizadas y del ridículo, exigían ahora declaración formal de sus principios legales, un organización de la adjudicación y una policía autoritaria formalmente constituida. La aparición de estas y otras instituciones de control estuvo asociada con la sustitución final de la autoridad principal de las formas de parentesco por las formas territoriales y explica la evolución de formas complejas de gobiernos asociadas al Estado. Fue el acceso a la sociedad estratificada lo que creó la base de la compleja división del trabajo, funda-

5. Recursos estratégicos son aquellas cosas que, dada la base tecnológica y el marco ambiental de la cultura, mantienen la subsistencia. Ver Fried 1957, p. 24.

mento de la sociedad moderna. También dio origen a arreglos diferentes de las clases socioeconómicas y condujo directamente a las formas tanto modernas como clásicas del colonialismo y del imperialismo.

La transición a la sociedad estratificada

El significado decisivo de la estratificación no es que considere cantidades diferenciales de riqueza en manos diferentes, sino que considera dos clases de acceso a los recursos estratégicos. Uno de éstos es privilegiado y sin obstáculo; el otro está menoscabado, al depender de conjuntos de licencias que a menudo requieren el pago de derechos, rentas o prestaciones en trabajo o en especie. La existencia de tal distinción permite el aumento de la explotación, sea de una naturaleza relativamente simple basada en la esclavitud de los jornaleros, o de un tipo más complejo asociado con divisiones complicadas de trabajo y sistemas complicados de clase. El desarrollo de la estratificación fomenta también la aparición de comunidades formadas por parientes y no parientes que, todas juntas, operan sobre la base de mecanismos de no-parentesco.

Tan grande es el significado del paso a la estratificación, que comentadores anteriores han considerado fundamental que el cambio esté asociado con las personas más poderosas en la sociedad. Landtman, por ejemplo, dice: «Es en unión con la desemejanza de los talentos individuales como la desigualdad de riqueza ha conducido al desarrollo de la diferenciación social. En realidad, la diferencia respecto a la propiedad acompaña en muchos casos a la diferencia de cualidades personales. Un cazador o pescador diestro o un guerrero victorioso, tiene naturalmente una mayor probabilidad de conseguir una fortuna que uno que en este aspecto es inferior a él» (Landtman, 1938, p. 68).

Sin embargo, si nuestro análisis es correcto, aquél no es ciertamente el caso. Los status mencionados por Landtman no son aquellos que están en posición de hacer grandes acumulaciones, sino que más bien están en posición de hacer grandes donaciones. Además, el salto de la distribución al poder no está confirmado por la evidencia etnográfica.

Existe incuestionablemente un número de formas en que pueden surgir condiciones secundarias de estratificación. Es decir, cuando el desarrollo de la estratificación procede del contacto y la tutela de culturas que por lo menos ya están estratificadas y que pueden ser las poseedoras de una organización estatal completamente desarrollada, hay muchas formas específicas en que las culturas más simples pueden transformarse en sociedades estratificadas. Las formas que se recuerdan con mayor rapidez incluyen la extensión de las definiciones legales de propiedad de la sociedad compleja a la más simple, la introducción de dinero para todos los efectos y del trabajo asalariado, y la creación de un sistema administrativo para el

funcionamiento de la sociedad más simple sobre una base que sea aceptada en el Estado altamente regulado. Frecuentemente es obvia la procedencia externa de estos elementos por su apariencia inadecuada. Sin duda, un examen más detallado puede mostrar que el sistema estratificado es una simple fachada dirigida hacia y, a menudo, por personas que no tienen identidades locales genuinas, mientras que el sistema local sigue manteniendo informalmente, y algunas veces en secreto, la organización más antigua de la sociedad. Dicho de modo más concreto, esto quiere decir que los jefes designados del «gobierno» son respetados sólo en ciertas situaciones determinadas y que el peso principal del control social continúa dependiendo de las autoridades tradicionales y de las instituciones que pueden no ser enteramente reconocidas por el poder que gobierna.

Un clima excelente para el desarrollo de la estratificación en una sociedad simple puede proporcionarse de una manera relativamente indirecta por una sociedad de organización avanzada. Tomemos la situación en la que una cultura no tiene concepto de los derechos de la familia nuclear hacia la tierra. La economía se basa en la caza, la caza con trampas, y la pesca, asociándose los ríos y bosques, de una forma general, con bandas débilmente organizadas que tienen una tendencia indudable a fragmentarse y reconstituirse cada vez con miembros potencialmente diferentes. Se ha intentado subvertir este sistema con un mercado externo de pieles y una base sustancial de estratificación. Este sistema, igual que la intervención directa de un Estado altamente regulado, también parece tener ciertas limitaciones, pues existe evidencia de que el desarrollo de la propiedad privada en un sistema, como el acabado de mencionar, se limita a las actividades mediante caza con trampas y no se extiende a la subsistencia general mediante la caza y la pesca en el área (ver Leacock, 1958).

Otra situación útil de estudiar es aquella en la que unas rutas de comercio importante entre dos o más sociedades avanzadas atraviesan áreas marginales en las que están situadas las sociedades simples. Ciertas condiciones geográficas posibilitan a la gente relativamente primitiva mejorar sus economías con frutos derivados de la ganancia de este comercio, o, en un sistema más desarrollado, arrancando tributos a los comerciantes que tienen que pasar por allí. El alejamiento de estas áreas, la dificultad del terreno y los excesivos costes y dificultades de enviar una fuerza de castigo para pacificar el área permite a menudo a la gente más simple hostigar poblaciones cuyos medios culturales de violencia organizada excede con mucho al suyo. Como quiera que sea, la combinación de los ejemplos de organización presentados, en tanto que avanzadillas, por las sociedades complejamente organizadas y la disponibilidad de productos que no podrían producirse en la misma cultura pueden combinarse para poner la base de una aparición de la estratificación. Precisamente tales condiciones parecen parcialmente responsables de los desarrollos políticos descritos con relación a los kachin. (Leach, 1954, ed. esp. pp. 235, 247.)

Nada de esto parece aplicarse a la primera aparición de la estratificación. En realidad, ni siquiera es particularmente sugestiva. Sin embargo existe una condición ecológica especial que aparece en la zona montañosa de Birmania, la cual ya ha sido señalada en otra parte, siempre en unión de cambios bastante básicos en la organización social, paralelos a los ya esbozados en la parte precedente de este ensayo. Nos referimos a la sustitución de las lluvias por cultivos de riego, particularmente a la construcción de campos en terrazas. Este es, sin duda, un fenómeno etnográfico limitado y, como tal, no puede soportar el peso de ninguna teoría general. Es el carácter sugestivo de estos desarrollos y la posibilidad de extrapolarlos a condiciones hipotéticas originales lo que les hace tan interesantes.

En resumen, el paso al sistema de riego y al cultivo en terrazas supone la sustitución de campos no permanentes por plantaciones que continuarán en cultivo permanente durante décadas y generaciones. Puesto que anteriormente insistimos en el posible rol de la hidroagricultura en la transición de la sociedad igualitaria a la jerárquica, señalamos ahora su posible rol en la transición a la estratificación. Esto podría lograrse creando las condiciones en las que el acceso a los recursos estratégicos, en este caso la tierra y el agua, se hiciesen prerrogativa específica de grupos de parentesco de pequeña escala, tales como linajes mínimos o familias del mismo tronco. A causa de la aparición de la hidroagricultura, una comunidad que anteriormente no conocía unión *permanente* entre las unidades de componente particular y las extensiones particulares de tierra, empieza ahora a reconocer tales derechos como permanentes y exclusivos. Incidentalmente la evidencia parece indicar que las tendencias hacia la constitución de jerarquía en la hidroagricultura no tienen necesidad de ocurrir antes que las tendencias hacia la estratificación: ambas pueden ocurrir conjuntamente. Esto, a su vez, sugiere que debemos tener cuidado al construir nuestra teoría de no hacer surgir estratificación de la jerarquización, aunque sin duda esto es posible en circunstancias determinadas.

Un problema de considerable interés sobre la hidroagricultura es que parece posibilitar una aparición de la estratificación sin que haya un problema de superpoblación o de limitación de recursos. Necesitamos pensar mucho más detenidamente sobre este hecho. Estudios de las dos últimas décadas, en los que se ha manifestado un grado considerablemente más elevado de valuación de la agricultura por parte de los investigadores que en casos anteriores, han tendido cada vez más a mostrar que la hidroagricultura no pone fin indudablemente al cultivo de secano y que, lo mismo ocurre con otras cosas, una población no prefiere automáticamente la hidroagricultura como un medio más racionalizado de subsistencia agrícola. Aquí podemos introducir un factor excluido anteriormente. El sistema hidroagrícola tiene invariablemente un grado más elevado de concentración de poblados que la de cultivo

no permanente. Por consiguiente, parecerá tener considerable importancia en el mantenimiento de los sistemas de defensa, dada la presencia de la guerra extensa. Así pues, es en este momento en el que las consideraciones militares parecerán jugar un rol importante, aunque reforzado esencialmente por los grandes desarrollos evolutivos que estamos considerando.

El escritor está intrigado por otra posibilidad referente a la aparición de la estratificación. De nuevo, las condiciones implicadas parecen igualmente un poco específicas para proponerse una sola teoría unificada. Ello requiere la postulación de una sociedad con una norma fija de residencia, preferentemente una de las más simples, tales como la de patrilocalidad/virilocalidad o matrilocalidad/uxorolocalidad,[6] y una norma fija de descendencia, preferentemente semejante a la norma de residencia. Además postula una condición de expansión de la población tal que, dada la agricultura de secano, la sociedad está muy cerca de los límites de la capacidad de mantenimiento del sistema. Es muy probable que tales condiciones se desarrollen a velocidades diferentes en un área de varios cientos de millas debido a desequilibrios obvios en las tasas reproductivas y a la variación microecológica. Ahora bien, mientras no haya presión considerable de la gente sobre la tierra, podrá ocurrir variación de residencia e incluso de descendencia, aunque sea muy poco frecuente y carente de motivación. A medida que la situación se agrava en un área pero permanece normal en otra, puede haber una tendencia hacia un ligero reajuste en las normas de residencia. Por ejemplo, en una sociedad normalmente virilocal, la mujer que lleva a su marido a su grupo natal, infringe unas pocas normas de costumbre pero no plantea problemas básicos a sus agnados en la distribución de recursos, puesto que ella, en cuanto miembro de un grupo agnaticio, tiene sus propios derechos de acceso que pueden ser compartidos por el esposo durante su vida. La complicación surge a su muerte, cuando su marido y todos sus hijos se dan cuenta que están en una situación anómala, puesto que no son miembros de la comunidad de parentesco. Donde no son graves los problemas de tierra local y donde tales infracciones de la regla de residencia son todavía poco comunes, es probable que los forasteros sean aceptados como miembros *de hecho* de la comunidad con la esperanza de que las generaciones futuras vuelvan a la costumbre, borrándose de la memoria con el tiempo el cambio no-ortodoxo de residencia. Aquí tenemos un *ambil-anak* superficial e informal. Sin embargo, a medida que la comunidad local admite el empeoramiento de las circunstancias ecológicas y a medida que la residencia excepcional se hace más frecuente, las reglas de residencia y de descendencia, particularmente la última, asumen cada vez mayor importancia. A medida que la situación continúa, la comunidad cambia lentamente, aunque los miembros

6. Nuestro término «residencia» observa el uso sugerido por J. L. Fischer 1958.

de la comunidad pueden ser incapaces de exponer con exactitud cuáles son los cambios. El resultado, sin embargo, está claro. Ahora hay dos clases de gente en el poblado donde anteriormente sólo había una. Ahora hay los aldeanos principales, aquellos que tienen acceso sin menoscabo a la tierra, y aquellos cuyas posesiones dependen de otras condiciones tales como la lealtad a un patrón, o el tributo, o incluso un derecho precario del colono usurpador.

La sociedad estatal

«La palabra debería abandonarse por completo... después de este capítulo, la palabra debería evitarse escrupulosamente y no resultará una privación de expresión grave. De hecho, la claridad de expresión exige esta abstinencia.» De este modo se había expresado un conocido científico de la política. (Easton, 1953, p. 108.)

La palabra era «Estado» y el escritor, un politólogo, estaba reaccionando frente a algunos de los problemas de su propio ámbito de estudio al hacer este juicio. Sin embargo, no parece que fuese empujado a esta acción drástica por el trabajo de algún antropólogo en cuyas manos el concepto de Estado perdió todo carácter y utilidad, acabando finalmente como un universal cultural. E. Adamson Hoebel, uno de los pocos antropólogos estadounidenses que posee una especialización importante en el campo del derecho y del Estado, propuso con anterioridad esta cuestión a los estudiantes, señalando que:

> donde hay organización política hay Estado. Si la organización política es universal, de igual modo lo es el Estado. El uno es el grupo, el otro es un complejo institucionalizado de conducta. (Hoebel, 1949, p. 376.)

En una revisión del mismo libro unos pocos años después, el tratamiento del tema de Hoebel parece que está en el proceso de replantear el asunto. Sin embargo, sus breves palabras repiten la misma conclusión:

> La organización política es característica de cada sociedad... Esa parte de la cultura, que es reconocida como la organización política, es la que constituye el Estado. (Hoebel, 1958, p. 506.)

Esto está a mucha distancia del enfoque de los evolucionistas con respecto al Estado, como declararon Sumner y Keller (1927, I, 700):

> El término Estado está convenientemente reservado para una organización un poco reglamentaria desarrollada en alto grado. Es

> una organización con autoridad y disciplina fundamental en las realizaciones de gran escala, en cuanto comparada con la familia, por ejemplo, que es una organización sobre los mismos supuestos pero más simples y menos potentes.

Sin hacer un problema especial de la definición del Estado (que fácilmente consumiría todo el espacio de este artículo, si no un volumen), permítaseme señalar uno utilizado por el jurista Leon Duguit, que expresa una interpretación más útil desde el punto de vista de este ensayo:

> Tomando la palabra en su sentido más general, puede decirse que hay un Estado siempre que exista en una sociedad dada una diferenciación política, por rudimentaria y poco complicada y desarrollada que sea. La palabra Estado designa tanto los gobiernos como el poder político o la propia sociedad en donde exista esta diferenciación entre gobernantes y gobernados, y por tanto un poder político. (Duguit, 1921, p. 395.)

La diferencia entre Hoebel y Duguit parece estar en la manifestación clara del poder. Revisando nuestro propio ensayo a la luz de esta diferencia señalamos nuestro énfasis anterior en la ausencia de poder económico y político coercitivo en las sociedades igualitarias y jerárquicas. Es solamente en la sociedad estratificada donde tal poder surge de los simbolismos en germen y universales en la organización familiar.

El desarrollo completo de la estratificación social ha multiplicado las implicaciones según las circunstancias exactas en que los desarrollos se producen. Todos los pasos subsiguientes, sin embargo, tienen una cierta área de coincidencia; el nuevo orden social, con su distribución diferencial del acceso a los recursos estratégicos, debe mantenerse y reforzarse. En una sociedad estratificada simple, en que las diferencias de clase son más implícitas que explícitas, la red de relaciones de parentesco abarca una porción suficiente del sistema total de las relaciones sociales, de forma que áreas no gobernadas específicamente por relaciones de parentesco genuino pueden abarcarse por extensiones sociológicas. La dinámica de la estratificación es tal que la situación no puede perdurar. El grupo de parentesco estratificado pone el énfasis en su exclusividad: ello mina las funciones económicas corporativas anteriormente asociadas al parentesco estipulado y amputa a cada momento extensiones de la unidad de parentesco demostrado. El resultado de esta poda es que la red de relaciones de parentesco coincide cada vez menos con la red de relaciones personales. Tarde o temprano la discrepancia es de tal magnitud, que si las sanciones y agentes sin parentesco estuviesen ausentes o estructurados tan sólo en la línea habitual, la sociedad se disolvería en un conflicto sin arreglo.

El Estado naciente es, pues, la organización del poder de la sociedad

sobre una base distinta a la de parentesco. Entre sus tareas más tempranas está el mantenimiento del orden general, pero sin poderse separar de él está la necesidad de mantener el orden de la estratificación. La defensa de un sistema completo de status individuales es imposible, por lo que el Estado primitivo se concentra en unos pocos status clave (ayudando a explicar la tendencia a convertir cualquier crimen en un sacrilegio o lesa majestad) y en los principios básicos de la organización, p. ej., la idea de jerarquía, propiedad, y el poder de la ley.

La realización de estas funciones primarias del Estado da origen a un número de funciones secundarias específicas y características, cada una de las cuales se asocia con una o más instituciones particulares propias. Estas funciones secundarias incluyen el control de la población en el sentido más general (la fijación de las fronteras y la definición de la unidad; el establecimiento de las categorías de la comunidad; el censo). También es una función secundaria la determinación de acciones de desorden (derecho civil y penal en vías de codificación; procedimiento legal normal; funcionarios autorizados de adjudicación). También se incluye la protección de la soberanía (mantenimiento de fuerzas militares; fuerzas de policía y poder; dominio supremo). Por último, todo lo anterior requiere el apoyo fiscal, y éste se obtiene en lo principal por medio de la imposición y la conscripción.

Examinando esta lista simple, pero fundamental, de las funciones e instituciones estatales, la idea del Estado como un aspecto universal de la cultura se disuelve como una fantasía. Algunas de las instituciones recién detalladas puede que aparezcan en ciertas sociedades primitivas. En ninguna sociedad igualitaria, ni jerárquica, aparecen una mayoría de las funciones enumeradas de la forma que fuere. Además, no hay indicios de su aparición como una respuesta funcional unificada respecto a las necesidades socioculturales básicas, excepto en aquellas sociedades estratificadas que están limitando con lo estatal.

La transición al Estado

Al igual que la sociedad estratificada surgió de formas precedentes de sociedad sin el conocimiento de los portadores de culturas, así parece que el Estado surgió de la sociedad estratificada de una manera similar inexorable. Si esta hipótesis es correcta, entonces una explicación como la denominada «teoría de conquista» puede aceptarse sólo en cuanto caso especial de la formación del «Estado secundario». Las conquistas discutidas por un teórico como Franz Oppenheimer (1914) no establecieron estratificación sino superestratificación, bien del conquistador, bien del conquistado, o quizás incluso de ambos, que ya han sido estratificados internamente.

El problema de la transición al Estado es tan enorme y requiere un estudio tan intenso de la evidencia histórica y arqueológica disponible, que sería disparatado intentarlo aquí. Permítasenos concluir por esta razón, escuchando las declaraciones hechas al comienzo de este ensayo y señalando de nuevo la distinción entre Estados originales y Estados secundarios. Por el primer término entendemos un Estado que se ha desarrollado *sui generis* fuera de condiciones puramente locales. No se puede distinguir ningún Estado anterior, con sus presiones aculturativas en el pasado, de un Estado original. Por otra parte, el Estado secundario está empujado de un modo u otro hacia una forma más alta de organización por un poder externo que ha sido elevado ya a la categoría de lo estatal.

El número de Estados originales es estrictamente limitado; han transcurrido varias centurias, posiblemente varios milenios desde que surgió el último en Mesoamérica, y parece que no hay ninguna posibilidad de que se desarrolle ningún nuevo Estado del tipo original; aunque una investigación más amplia puede aclarar algo del pasado remoto, del que no tenemos información positiva. En resumen, parecen haber existido unos seis centros en los que surgieron los Estados originales, cuatro en el Viejo Mundo y dos en el Nuevo: el área del Tigris -Eufrates, la región del bajo Nilo, la cuenca del Indo y el curso medio del Huang-Ho donde se une con el Han, el Wei, y el Fen. Las áreas separadas de Perú-Bolívia y Mesoamérica completan la lista.

Si el concepto de Estado original es útil y si la historia ha sido interpretada correctamente al limitar la designación a las seis áreas que acabamos de enumerar, entonces descubrimos una correlación notable entre áreas que exigen riego o control de inundaciones y el Estado original. Sin duda esto no es un descubrimiento del autor. Es una de las ideas centrales de la teoría de Wittfogel y ha recibido tratamiento extensivo por Julián Steward y otros (ver Steward 1955, pp. 178-209; Steward *et al.* 1955). Sin embargo, la implicación de la «teoría hidráulica» de este ensayo es que el desarrollo del Estado, en cuanto fenómeno interno, está unido a tareas principales de drenaje y riego. La aparición de un sistema de control para asegurar la acción de la economía está estrechamente unida a la aparición de un sistema de clase característico y a ciertas constelaciones de poder en manos de una burocracia administrativa que frecuentemente funciona bajo un gobernante que dispone teóricamente de poder ilimitado

Un comentario interesante de la filosofía política del siglo XIX es que el punto de partida de tantas teorías fue, por necesidad, el mundo clásico de Grecia y Roma. Sin embargo, según la hipótesis actual estos dos grandes desarrollos políticos de la antigüedad no fueron formaciones originales, sino secundarias, que basadas en fundamentos culturales se desarrollaron dos mil años antes del origen de Grecia. Además, parecería que las influencias comerciales y militares activas de los Estados originales verdaderamente antiguos, interpuestas en los Estados secundarios más primitivos

al aparecer en Asia Menor y en el litoral del Mediterráneo oriental, fueron catalíticas en los acontecimientos del Mediterráneo septentrional y occidental.

Conclusión

El término de un ensayo como éste —que se mueve como un tábano de una época a otra, de un lugar a otro, y de un asunto a otro, y que no se detiene nunca lo suficiente para hacer una investigación detallada o a suministrar la documentación precisa— requiere quizás unas excusas, más que una conclusión.

He sido inducido a escribir este ensayo por mi desconocimiento de algún intento moderno de unir las contribuciones que se han hecho en muchas subdisciplinas en una sola teoría unificada de la aparición de la estratificación social y del Estado. Que la teoría ofrecida aquí es informal, a menudo demasiado especial, y de ningún modo documentada, parece ser menos importante que el hecho de que ello pueda ser utilizado como un reclamo para atraer el tiro y la mejor puntería de otros.

BIBLIOGRAFÍA

DUGUIT, LÉON 1921, *Traité de droit constituctionnel. 2°* ed., Vol. 1, París.

EASTON, DAVID 1953, *The Political System,* Nueva York.

FlSCHER, J. L. 1958, «The Classification of Residence in Censuses», *American Anthropologist.*, 60: 508-17.

FRIED, MORTON H. 1957, «The Classification of Corporate Unilineal Descent Groups», *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 87: 1-29.

HOEBEL, E. ADAMSON 1949, *Man in the Primitive World.* 1. ° ed. Nueva York.

KIRCHHOFF, PAUL 1935, «The Principles of clanship in Human Society» (Ms; cf. *Davidson Journal of Anthropology* 1. 1955).

LANDTMAN, CUNNAR 1938, *The origin of the Inequalitiy of the Social Classes.* Londres.

LEACH, E. R. 1954, *Political Systems of Highland Burma*. Cambridge Mass. (tr. española: Sistemas políticos de la Alta Birmania. Barcelona: Anagrama).

LEACOCK, ELEANOR 1958, «Status among the Momagnais-Naskapi of Labrador». *Ethnohistory*, 5, part. 3: 200-209.

OLIVER, DOUGLAS 1955, *A Salomon Island Society*. Cambridge Mass.

OPPENHEIMER, FRANZ 1914, *The State; Its History and Development Viewed Sociologically.* Nueva York.

POLANYI, KARL, CONRAD M. ARENSBERG, y HARRY W. PEARSON (eds.) 1957, *Trade and Market in the Early empires.* Glencoe, I11.

SAHLINS, MARSHALL 1958, *Social Stratification in Polynesia.* Seattle.

— 1957, «Differentiation by Adaptation in Polynesian Societies», *Journal of the Polynesian Society*, 66: 291-300.

STEWARD, JULIUS H. 1955, *Theory of Culture Change.* Urbana, III.

STEWARD, JULIAN H. *et al,* 1955, Irrigations Civilizations: A Comparative Study, Social Science Monographs 1, Washington, D. C.

SUMNER, W. G. y A. G. KELLER 1927, *The Science of Society.* New Haven, Conn.

TYLOR, EDWARD B. 1888, «On a Method of Investigating the Development of Institutions; Applied to Laws of Marriage and Descent», *Journal of the Royal Anthropological institute,* 18: 245-69.

WHITE, LESLIE 1948, «The Definition and Prohibition of Incest», *American Antropologist,* 50: 416-35.

WITTFOGEL, KARL A. 1957, *Oriental Despotism.* New Haven, Conn.

III

Formas de organización política: un esquema cuasi-evolucionista

R. LAURISTON SHARP

PUEBLO SIN POLÍTICA

Cuando nos aventuramos en un examen de los sistemas de control político y nos referimos primero a los grupos cazadores y pastores de la Australia aborigen como un ejemplo de pueblo sin organización política, es evidente que en nuestro camino tropezaremos con dificultades de definición. Hoebel (1958; 486) nos informa que «el único tipo de sociedad que podría considerarse sin organización política... estaría organizado como una gran familia particular que opera bajo controles familiares». Sin embargo, añade a continuación: «Este tipo de sociedad... no existe en ninguna parte entre los hombres hoy día». Esto se debe a que todas las sociedades están segmentadas, y «donde hay subgrupos que son entidades separadas dentro del conjunto social hay organización política —un sistema de regulación de relaciones entre grupos o miembros de grupos dentro de la sociedad en general». De este modo se concluye que «la organización política es característica de cada sociedad» (ibid.; 506).

Por otro lado, Redfield (1956: 361) nos dice: «En las sociedades más sencillas no hay nada que sea "político" si aplicamos esa palabra a instituciones para expresar o reforzar la voluntad común o la voluntad del gobernante formal y públicamente. En las Islas Andamán... nadie ejerció ninguna autoridad general para gobernar o decidir o negociar en nombre de la comunidad. En tal sociedad no hay Estado, ni gobierno político».

Si acudimos a Murdock en este dilema (1957: 674, 681) descubrimos que en su «muestra etnográfica mundial» bajo la categoría de «integración política» debe admitir que los grupos étnicos se caracterizan por una «ausencia de toda integración incluso a nivel local, p. ej., donde los cabezas de familia no reconocen autoridad política superior». Diversos pueblos de distintas partes del mundo pertenecen a esta categoría. Sin embargo, ninguno de éstos es de Australia, donde todos los grupos son de un tipo caracterizado como «comunidades de autonomía local», p. ej., grupos locales independientes políticamente, que no sobrepasan una po-

blación media de 1.500 habitantes. Este tipo de integración política conforme al cual son clasificados los aborígenes australianos, se distingue a su vez de las distintas clases de «Estados», caracterizados todos por «la integración política en unidades independientes» cuya población media fluctúa por encima de 1.500 habitantes. Estas descripciones de clases nos dicen poco sobre la actual organización social interna de los nueve grupos australianos incluidos en la muestra de Murdock, pero esto sin duda sobrepasa el propósito de su clasificación con relación a la categoría particular discutida aquí.

Las implicaciones de esta taxonomía son evidentes: los grupos australianos no se definen como «Estados» (siendo el criterio claramente el volumen de población de las «unidades», «grupos locales» o «comunidades» que son «independientes» o «autónomas») ni se definen como grupos políticos; sin embargo, pueden representar situaciones sociales en que los cabezas de familia reconocen alguna autoridad política superior. De este modo Murdock nos define el problema de si la organización social australiana ha de ser descrita como política o simplemente familiar, y sugiere además como método de investigación que busquemos la presencia o ausencia de una autoridad política «superior» que (o por lo menos distinta de) la familia.

Para más detalles respecto al modo de proceder para continuar tal investigación, acudimos al de los nueve grupos incluidos en esta muestra australiana, los yir yoront (Schneider, 1941; Schneider y Sharp, 1958; Sharp, 1934a, 1934b, 1937, 1940, 1952). Están situados en las costas llanas occidentales de la península del Cabo de York, donde los ríos Coleman y Mitchell desembocan en el golfo de Carpentaria, una región dividida en dos partes iguales por el paralelo 15 de latitud sur. Este país aluvial de ríos sometidos al flujo de la marea, estuarios y brazos de mar salados abunda en pescado y caza y está bien abastecido con más de quince alimentos vegetales, incluyendo como productos principales dos clases de batata silvestre *(Dioscorea sativa,* vars. *rotunda y elongata),* los bulbos de un junco de pantano *(Heleocharis sphacelata),* y la ciruela nonda semejante a la nuez *(Parinarium nonda)* que es secada en hoyos de arena y de esta forma es una de las pocas comidas aborígenes que puede almacenarse durante unas semanas. Durante las dos estaciones de lluvia y sequía la tierra relativamente rica debe explotarse diariamente, según la tecnología de caza y pastoreo que puede producir en una actividad aproximada de un día lo que se consume en este tiempo en comida y combustibles. El país mantiene una población media de una persona por cada cuatro millas cuadradas, aunque la densidad actual es mucho más grande en las costas que en el interior hacia el este.

No es completamente erróneo afirmar que la organización social de los yir yoront puede resultar típica de otros grupos aborígenes australianos en algún grado; y para los propósitos actuales tal organización es ciertamente

representativa de la organización de más de un centenar de diferentes comunidades de lenguaje investigadas por el autor en todo el norte de Queensland (Elkim, 1956; Sharp, 1935, 1939, 1943). En muchos aspectos de su conducta cultural los yir yoront se parecen notablemente a los wulamba (o, «murngin») situados al oeste-noroeste al otro lado del Golfo de Carpentaria, en la Tierra de Arnhem oriental, y estudiados por varios observadores y especialmente por Warner (1958).

Se observará que, al describir alguno de los rasgos notables de la organización social de los yir yoront y de sus vecinos inmediatos, no necesitamos hacer uso de cualquiera que sean las series de conceptos estereotipados que se han infiltrado y que han enriquecido sumamente la discusión sobre la estructura social aborigen australiana. Se incluye entre estas nociones la «nación» en cuanto una confederación de tribus; la «tribu» en cuanto una sociedad organizada o comunidad que ocupa un territorio; la «horda», un patrilinaje localizado, en cuanto otra entidad poseedora de tierra y una determinante de residencia; el «jefe» o «cabecilla» en cuanto un líder con autoridad o incluso poder para iniciar y dirigir la acción de grupo, gobernar, negociar; y la «gerontocracia» o «consejo» compuesto por todos los ancianos que ejercen poderes gubernamentales. La utilización de estos términos con estos significados en la literatura descriptiva ha dado a muchos grupos aborígenes una apariencia de organización política y de estructura gubernamental; sin embargo, en todo el norte de Queensland no se encuentra ninguno de los mecanismos procedentes de gobierno y política.

«Oijo' jir'jorond"» significa bastante sencillamente «hablo yoront» o «soy de habla yoront». El término yir yoront es simplemente una denominación de tipo lingüístico o una categoría de gente que no constituye en ningún sentido una entidad organizada o corporativa. En ningún momento dado se encontrará juntos una mayoría de trescientos yir yoront ocupando la región o zona de unas mil doscientas millas cuadradas que pueden trazarse aproximadamente. Viven allí no porque hablen o sean yir yoront; más bien hablan esta lengua porque viven allí, y viven allí por buenas y suficientes razones de las que nos ocuparemos pronto.

Algunos, sin embargo, por razones igualmente buenas, viven fuera de la zona principal en la que se habla la lengua yir yoront. Un número de ellos pasa la mayor parte del año como una minoría diseminada entre los que hablan koko bera, sus vecinos al sur; de igual modo se encontrará a otros viviendo entre una mayoría de los que hablan kuk taiori, sus vecinos al norte; unos pocos más pasan tanto tiempo residiendo entre ambos de estos grupos de lenguas como en el suyo propio; y además otros viven incluso mucho más lejos. Pero incluso aquellos que están generalmente «en casa» en la zona yir yoront pueden seguir caminos bastante diferentes. Cada individuo utiliza un espacio territorial normal (aproximadamente mil ochocientas millas cuadradas para los varones) en las que caza

y busca forraje, visita parientes, participa en las iniciaciones y otros ritos totémicos. Sin embargo, de tres personas cualesquiera encontradas en la parte central del área de lengua yir yoront en cualquier momento dado, una puede generalmente vagar al norte en un circuito que le incluye entre los kuk taiori, el segundo se moverá entre los koko bera al sur, mientras que el tercero puede estar en el centro de su zona. De este modo, estos tres «vecinos» interactúan la mayor parte del tiempo cada uno con un grupo diferente de individuos y se asociarán en redes de interacción esencialmente diferentes, ninguna de las cuales puede identificarse posiblemente con una «tribu». En términos individuales, «el conjunto social», la «sociedad» amorfa en la que cada uno opera, no es la misma. Sin embargo, dondequiera que esta gente vaya o permanezca cuando hacen los circuitos de sus expediciones, están allí legítimamente y no existe problema de entrar sin derecho en tierra poseída exclusivamente por otra gente. No están lejos de su propio país, ni entre extranjeros. Sin duda, no se puede hablar de país yoront o de costumbres yoront, sino simplemente de lengua yoront —yir yoront— y de la gente que la habla.

Durante los años que el autor pasó entre los yir yoront del norte investigó las peregrinaciones de una serie de individuos y tomó parte en sus campamentos de la estación húmeda cuando estaban parcialmente inmovilizados, cada año con compañeros de campamento diferentes. Durante toda su estancia no escuchó hablar kuk taiori. Cuando volvió a visitar el área después de veintidós años de ausencia, encontró que algunos de los descendientes de estas gentes ahora hablan sólo yir yoront. No han cambiado de comunidad tribal ni de nacionalidad o ciudadanía, sino que tan sólo han adquirido nuevos hábitos de lenguaje. Sus comunidades de grupo o afiliaciones sociales, excepto por su comunidad de lenguaje, continúa siendo la misma que las de sus padres.

Si bien la mayor parte de las seiscientas personas de estos tres grupos de lengua hablan sólo una de las lenguas mencionadas, una mayoría de ellos también comprende o «entiende» una segunda lengua, y muchos, una tercera. De esta forma existe la «red... de entendimientos» que puede servir, sin reparar en las diferencias de lenguaje, como base de una sociedad o de una comunidad de intereses. Sin embargo, es imposible localizar una población fija asociada con un territorio limitado particular que pueda constituir una comunidad social o cultural. Condiciones similares se obtienen a lo largo de toda la costa cuando se avanza al norte o al sur: las lenguas cambian y otras variaciones en la conducta cultural se estandarizan en las diferentes regiones, y sin embargo las líneas de separación de las sociedades o comunidades no están claras en ninguna parte y en todos lados existe movimiento o coincidencia de gente con sus comprensiones mutuas pero conductas diferentes. Si no podemos delinear las sociedades o comunidades, o descubrir cualquier armazón estructural, política o de otro tipo, que pueda relacionarlas, es mejor ignorar las ideas

de «naciones» o «tribus» respecto a esta área. Sin duda, podemos pensar en olvidar para siempre este concepto de cultura establecido hace tiempo, válido quizás en la conducta de comunidades isleñas o aldeas, pero claramente inaplicable aquí.

Lo que no podemos ignorar en esta área es el llamado clan totémico patrilineal. El clan es la única entidad corporativa encontrada entre los yir yoront y sus vecinos, y es el clan el que es el único dueño de la tierra. Toda la región que estamos considerando se divide literalmente en miles de los llamados pequeños países que están unidos a través de una mitología sagrada y secular con una u otra de las veintenas de los clanes de antepasados que existieron en el comienzo del tiempo y que están organizadas en unas treinta «estirpes» o clanes. A través de esta unión con un antepasado y estrechamente unido a los tótems múltiples, a los llamados países, a los nombres personales y a los ritos, cada país es considerado como un tótem y la propiedad inalienable de un clan particular como una parte de todo el complejo totémico de los mitos y de los antepasados del clan. Los llamados pequeños países tienden a agruparse para formar comarcas sin nombre más extensas, aunque en una docena de casos un único pequeño país aislado constituye una comarca entera, en tales casos con nombre. De este modo, una comarca puede extenderse en tamaño desde menos de un acre hasta cincuenta millas cuadradas o más, estando cada comarca formada desde uno hasta una veintena de países, los límites de los cuales están bien definidos. Cada clan posee varias de estas comarcas distintas y las diferentes comarcas de cada clan se encuentran diseminadas a lo largo de la región ocupada por los tres tipos de lenguaje. Las comarcas formadas por un clan particular, sin considerar su situación, constituyen lo que hemos llamado el dominio del clan. Más de 150 países diferentes fueron identificados como pertenecientes al clan «Serpiente del Arco Iris de Agua Transparente»; todo este dominio del clan está organizado en trece comarcas separadas, seis de las cuales se hallan entre las sesenta y dos comarcas de clanes diferentes en la zona de habla yir yoront, cuatro en la zona koko bera, y tres en la zona kuk taiori. Cada una de más de sesenta miembros de este clan, que tiene una subordinación de una docena de patrilinajes sin nombre, posee individual o colectivamente un Estado en todas partes desde dos o tres hasta más de dos docenas de países diferentes, dos de los cuales pueden estar situados a más de 50 millas de distancia, separadas por países interpuestos y por sus propias comarcas o las de otros clanes. La mayor parte de los países que forman el Estado de un individuo de habla yir yoront del clan «Serpiente del Arco Iris de Agua Transparente» estarán situados en la zona de habla yir yoront, pero individual o colectivamente puede poseer también países situados en cualquiera de las otras áreas de lenguaje o incluso más lejos. Un miembro del clan, individualmente o asociado con otros propietarios, puede excluir de su tierra a miembros de otros clanes. En efecto, el

sistema de clan garantiza a cada individuo una parte como propietario en varios de los países o comarcas del dominio total de su clan, dándole derecho a proteger sus recursos naturales de la explotación de otros que no pertenecen al clan y el deber de cuidar de sus locales sagrados y ceremonias —sus recursos sobrenaturales— en la división general del trabajo ritual del área del clan. La pertenencia al clan, y la no afiliación de lengua, es el elemento básico al determinar las asociaciones geográficas de una persona en esta área, y sus relaciones sociales siguen esta dirección.

A causa de la diseminación de los países y Estados en el dominio total del clan, y de que las comarcas pueden ser pequeñas o, si grandes, pueden limitarse a tipos especiales de terreno o de recursos, no es fácilmente practicable para los hombres de un clan y sus familias, o incluso para los hombres de un linaje y sus familias, acampar exclusivamente dentro de los límites de las comarcas del propio dominio de su clan. Un individuo necesita acceso a tierra adicional o diferente de la que controla su propio clan. Es a través del sistema de parentesco que recibe el derecho práctico a utilizar las tierras de sus parientes próximos o lejanos y de este modo de otros clanes distintos del suyo. Así el sistema de tenencia de la tierra del clan se une a la necesidad de tierra para crear una dependencia mutua entre los parientes que interactúan, y sanciona el mantenimiento entre ellos de relaciones benevolentes. También como un resultado de este sistema, los aborígenes en esta región acampan en áreas de grupos de lengua diferentes del suyo y no se encuentran nunca localizados en «hordas» patrilineales, residiendo en una horda patrilocalmente. La comunidad corporativa de los que poseen la tierra entre los yir yoront, el clan totémico patrilineal, no es una unidad de residencia. Por lo tanto, estamos forzados a concluir que las «hordas», al igual que las «tribus», dos elementos básicos en la etnografía estereotipada de los aborígenes australianos, no existen en esta parte del continente.

No podemos olvidar que el sistema de parentesco, al igual que el sistema de clan, extiende sus derechos más allá de las fronteras de los grupos de lenguaje. Los yir yoront o cualquier otro sistema de parentesco australiano, en cuanto una organización bien establecida de un número limitado de roles estandarizado en sumo grado que un individuo representa repetidas veces en casi la totalidad de sus interacciones con otros, constituye un sistema social sumamente sencillo, pero casi perfecto. Cualquier yir yoront puede vivir una vida social total y activa con un repertorio de sólo veintiocho roles de parentesco, catorce de interacción con el sexo contrario. Prácticamente toda la serie de sentimientos y actividades aborígenes en que abierta o encubiertamente se implica, la conducta de dos o más personas, está incluida en estos pocos roles. Los roles de parentesco tienen, por supuesto, aspectos diferentes que permiten una variedad de conductas posibles entre dos parientes cualquiera; pero estos dos aspectos y las situaciones en que se manifiestan o activan, están definidas bien y

con claridad, de suerte que apenas queda sitio para la improvisación. De esta forma el rol de conducta de dos primos cruzados varones en cualquier momento dado dependerá de factores o condiciones tales como la frecuencia de la interacción, la distancia de relación, el estado físico o de salud de uno u otro, la edad relativa, o etapa absoluta en el grado de edad y la jerarquía de iniciación, la muerte reciente de una esposa o hermana de uno de ellos, si están interactuando pública o privadamente en una ceremonia o en una situación secular, o sí una lanza acabada de arrojar por uno en una lucha general ha pasado, aunque sea por accidente, peligrosamente cerca del otro.

El único rol masculino de no parentesco claramente diferenciado es el de curandero, un status que en un sentido no es adscrito, sino adquirido por un número limitado de hombres gracias a una experiencia de visiones, pero que en otro sentido es adscrito, puesto que requiere validez en la opinión pública mediante una representación continua excepcionalmente benevolente de todos los roles de parentesco. Incluso estos curanderos, que son de seis a ocho en esta población de seiscientos, no son totalmente independientes de la conducta de parentesco, pues no pueden obrar respecto a hombres o mujeres con los que están emparentados de una forma que implique un tabú de «mano» (p. ej., el contacto).

Antes de volver a un análisis de los roles particulares, tratemos de caracterizar brevemente toda la estructura de parentesco en esta área. Los yir yoront practican el matrimonio asimétrico, matrilineal entre primos. Es decir, un hombre se casa con la hija del hermano de su madre y no con la hija de la hermana de su padre; o una mujer se casa con el hijo de la hermana de su padre y no con el hijo del hermano de su madre. Las relaciones entre parientes que se casan entre ellos no pueden equilibrarse mediante un intercambio de mujeres; en su lugar, Ego recibe mujeres y a cambio da mercancías y servicios con gratitud y respeto; y da mujeres (su hermana al hijo de la hermana de su padre, su hija al hijo de su hermana) y a su vez recibe con alegría mercancía y servicios comparables a los que él debe proporcionar a la familia de su mujer o de su madre. Se reconocen cinco tipos de parientes varones con quienes Ego está de esta forma en deuda, de forma que sus roles en la relación con ellos son todos subordinados. Recíprocamente, hay otros cinco tipos de parientes varones respecto a quienes Ego actúa como los cinco primeros actúan con él, de una forma superior, aunque los roles son diferentes en relación a cada uno. Ego, al representar estos diez roles diferentes, está en una posición fuerte en cinco de ellos y en una posición débil en los otros cinco. Quedan cuatro roles que son representados en relación con el parentesco patrilineal del varón, y también éstos, como los diez primeros, son asimétricos, en este caso debido al principio de la superioridad de edad actual o ficticia. Así Ego está subordinado a su padre y a su hermano mayor (y el hijo de su hijo es clasificado con el último) y a todos los hom-

bres que son sus primos paralelos. Y está por encima de sus hijos y de sus hermanos más pequeños (con quienes está clasificado el padre del padre).

La naturaleza de los catorce roles masculinos que son representados por cada hombre yir yoront significa que cada relación individual entre compañeros implica una inferioridad o superioridad definida y aceptada. Un hombre no tiene modos de proceder en términos exactamente iguales con otro hombre (o con otra mujer). Y como cada uno está a la vez en posiciones relativamente fuertes, nadie puede ser absolutamente fuerte o absolutamente débil. Una jerarquía de tipo piramidal o invertido —Y— para incluir a todos los hombres en el sistema es imposible. Sin un cambio radical en la estructura total de parentesco, los yir yoront no pueden tolerar siquiera a jefes o caudillos moderados, al mismo tiempo que es impensable un líder con autoridad absoluta sobre todo el grupo. Un consejo compuesto de parientes por matrimonio, incluso de ancianos, es también una imposibilidad práctica.

¿Cómo son elaboradas en estas circunstancias las operaciones tecnológicas efectuadas? ¿Quién proporciona la iniciativa de organización? ¿Quién facilita la coordinación y dirección para la ejecución detallada de la caza, cuando la hierba es quemada totalmente durante la estación seca y veintenas de hombres y mujeres participan en ella? Una iniciación o ceremonia principal, la construcción de trampas de pesca a lo largo de la costa, o de presas en los ríos para hacer viveros, debe efectuarse en el terreno apropiado. Toda la tierra, como hemos visto, incluyendo playas, ríos y estanques, es poseída individual o colectivamente, y si lo es colectivamente los propietarios son por definición parientes patrilineales entre sí, padres e hijos, hermanos mayores y menores y sus hermanas. En tal grupo un hombre principal que tiene sólo hermanos menores, hijos y nietos, y cuyo propio padre o los hermanos del padre están esencialmente retirados a causa de la edad o decrepitud, y quien es en este caso una clase de jefe de familia, está en una posición de sugerir a sus subordinados, incluyendo a los maridos de sus hermanas e hijas, que tienen derechos sobre la tierra, que inviten a otros parientes a unírseles en la realización de la operación. Si no surge una invitación o si el propietario no está cerca, la actividad tecnológica se detiene o se realiza en otra parte, o la ceremonia se pospone hasta el año siguiente. Los llamados países en los que la tierra está dividida, están entre los más importantes de los tótems múltiples del propietario y están guardados por el espíritu de sus antepasados; sin los derechos explícitos en el país o una invitación especial para utilizarlos, no podría resultar ningún bien de cualquier actividad realizada allí, sino sólo daño.

Cuando se efectúa una gran cacería u otra actividad aparentemente complicada, el conocimiento intimo de los nativos de su tierra y de su tiempo y su preparación perfecta en los roles técnicos es suficiente para realizar la operación con éxito. Si los acontecimientos requieren un cam-

bio de tácticas a medio camino, se informan los hechos y se hacen los ajustes convenientes. Es un espectáculo impresionante, después de una ráfaga de viento imprevista, ver a toda la línea de cazadores mejorar silenciosamente sus posiciones en relación unos con otros sin pronunciar una palabra. En cuanto a las ceremonias, cuanto más elaboradas son, más formales y sagradas; los maridos de las hermanas protegiendo a los iniciados, y los hombres representando a los tótems o a los antepasados sagrados conocen sus papeles y no necesitan dirección o preparación.

Al mismo tiempo que nos oponemos a la idea de que un sistema de parentesco australiano, en cuanto sistema, es una cosa terriblemente complicada, deberíamos minimizar la complejidad y el contenido de los roles particulares que componen el sistema. La extensa gama de conductas de interactuación estandarizadas, definidas, enseñadas y mantenidas activa o latentemente incluyen la conducta que un enfoque institucional clarificaría como familiar, económica, legal, estética; sin embargo, el nativo, que no distingue ni siquiera el trabajo del juego, pone el énfasis sólo y siempre en el componente de parentesco de cualquier rol. De este modo, las asociaciones unidas por el comercio que trajeron hachas de piedra a los yir yoront desde las lejanas canteras del sur y llevaron de éstos a los pueblos interiores del sur lanzas de combate guarnecidas con púas incisivas y espinas de ligula, son consideradas por los nativos simplemente como una dimensión de la relación hermano mayor lejano/hermano menor lejano, de la cual la función del comercio de esposas en ocasiones ceremoniales es una parte igualmente importante.

En los roles de parentesco aborígenes existe tanto una dimensión de amplitud como de profundidad. En circunstancias normales, el carácter de todos los roles es altamente benévolo. Sin embargo, cada rol incluye un componente malévolo, que es utilizado como modelo aunque generalmente es un aspecto latente del rol. De noche no es difícil decir si el hombre está tirando cosas a su hermana o maldiciéndola de una manera fraternal, o apaleando a su mujer y jurando como un marido. Ahora bien, recíprocamente, un hermano de madre debe proteger al hijo de su hermana de cualquier daño o peligro y éste es considerado un deber altamente prioritario y primario. Si un pariente con quien el hermano de madre tiene normalmente relaciones amistosas amenaza a su sobrino, entonces el tío abandona su rol benévolo y asume su rol malévolo, cuyo carácter o contenido específico está determinado por la clase de pariente con el que está tratando. Cada uno de los veintiocho roles de este sistema tiene sus aspectos benevolentes o malevolentes igualmente distintivos; el propio genio apela a formas de conducta colérica que son tan apropiadas o peculiares al rol como lo son las pautas de buena voluntad que eventualmente se ponen en vigor o se manifiestan cuando la situación es normal. Estos niveles malevolentes de los roles de parentesco cumplen una clase de función legal o policial, relativa a cómo se utiliza el uso o la amenaza

de fuerza para prevenir o cambiar la conducta delincuente; la aprobación de esto por otros, o incluso su petición; y el aspecto predecible de esta sanción punitiva bajo estímulos específicos. En estas condiciones un individuo representando un rol malevolente puede definirse en cuanto que tiene autoridad pública.

Existe cierta evidencia de que estos roles malevolentes intermitentemente evidentes pueden apoyarse psicológicamente en la existencia de modelos latentes de rol que no son descubiertos o revelados conscientemente por el individuo. Un gran número de sueños fueron reunidos más como datos culturales que de la personalidad. La conducta de parentesco como aparece en los sueños mostró tendencias fuertemente modeladas según clases de agresividad que en la vida real no se habrían perdonado ni siquiera en los roles malevolentes, ni en las relaciones que en la vida real estaban caracterizadas por la tensión. Mientras que un padre y la hermana de padre tienden a mimar y estropear a un joven, la madre, basta que el joven es un adolescente y el hermano de madre hasta que es adulto, tienen que disciplinarle mientras permanece completamente subordinado a ellos. Esta situación parece reflejada y quizás compensada en un gran número de los sueños citados de agresión frente al hermano de la madre. De esta manera, los roles latentes ayudan a mantener la actuación controlada del sistema coordinado de los roles públicos.

Oliver y Miller (1955: 119) han sugerido que para mejor comparación de los sistemas gubernamentales sería conveniente -«designar la unidad política de cualquier sociedad como su tipo de grupo numéricamente más inclusivo que posee alguna clase de título corporativo respecto a todo el territorio normalmente ocupado por miembros residentes de ese grupo». Sin reparar en el uso del término «grupo» en esta definición, es evidente que el clan yir yoront no es una unidad política en este sentido. Posiblemente el sistema de parentesco yir yoront se ajustará a la definición de organización política de Hoeble, citada anteriormente: «un sistema de regulación de las relaciones entre grupos o miembros de grupos diferentes en las sociedades en general». Por supuesto, el parentesco yir yoront se ocupa inevitablemente de las relaciones entre los miembros de clanes. Pero nos parece que el sistema yir yoront de conducta organizada todavía carece de la «sociedad en general». Nos quedamos entonces con los «jefes de familias» como los únicos poseedores de la autoridad absoluta respecto a grupos de otras personas, bien del padre respecto a su mujer o mujeres e hijos, bien del hombre enérgico más anciano o de edad media en una posición parental de poder respecto a aquellos en su línea patrilineal que vienen después de él. Estos jefes de familias nucleares o extensas «no conocen autoridad política superior», ni ejercen «ninguna autoridad general de gobernar o decidir o negociar» más allá de los límites de sus grupos familiares.

Consideramos a los yir yoront como un pueblo que tiene un sistema

social abierto, en el cual cada individuo es el centro de su propio universo de interacción; un sistema con una fuerte tendencia androcéntrica (pero no gerontocrática), que está organizado fundamentalmente como una extensión de las relaciones familiares con una conducta organizada muy adecuadamente por el linaje y el clan en una variedad de frentes culturales. Existen roles, y un sistema legal de parientes específicos que actúan como agentes públicos en circunstancias determinadas, y la estipulación de cambios en los roles y en las reglas por medio de la acción pública o inacción. Sin embargo, todo esto es simplemente el parentesco. En el campo de la conducta no hay organización social distinguible con relación a la economía, la religión o el gobierno. Los yir yoront son un pueblo sin soberanía, sin jerarquía fuera de la familia, en que toda vida se efectúa por medio de la institución familiar. Son un pueblo sin política.

BIBLIOGRAFÍA

ELKIN, A. P. 1956, *The Australian Aborigines.* Sydney.

HOEBEL, E. A. 1958, *Man in the primitive World.* Nueva York.

MURDOCK, G. P. 1957, «World Ethnographic Sample». *American Antropologist* 59: 664-87.

OLIVER, DOUGLAS Y WALTER B. MILLER 1955, «Suggestions for a More Systematic Method of Cornparing Political Units». *American Anthropologist* 57: 118-21.

REDFIELD, ROBERT 1956, «How Human Society Opérates», en H. L. Shapiro (ed.), *Man, Culture and Society.* Nueva York.

SCHNEIDER, DAVID M. 1941, *Aboriginal Dreams,* Tesis inédita. Cornell University.

SCHNEIDER, DAVID M. Y LAURISTON SHARP 1958, *Yir Yoront Dreams.* MS inédito.

SHARP, LAURISON 1934 a, «The Social Organization of the Yir-Yoront Tribe, Cape York Peninsula». *Oceania A:* 404-31.

— 1934 *b*, «Ritual Life and Economics of the Yir-Yoront of Cape York Peninsula». *Oceania* 5: 19-42.

— 1935, «Semi-Moities in North western Queensland». *Oceania* 6: 158-74.

— 1937, *The Social Anthropology of a Totemic System of North Queertsland.* Tesis inédita. Harvard University.

— 1939, «Tribes and Totemism in North-east Australia». *Oceania* 9: 254-75, 439-61.

— 1940, «An Australian Aboriginal Population». *Human Biology* 12:481-507.

— 1943, «Notes on Northeast Austtalian Totemism. Studies in the Anthro-

pology of Oceania and Asia». *Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology,* Harvard Universíty 20: 66-71.

— 1952, «Steel Axes for Stone-Age Australians», en E. H. Spicer (ed.), *Human Problems in Technological Change.* Nueva York.

WARNER, W. L. 1958, *A Black Civilization*. Nueva York.

LORNA MARSHALL

LOS BOSQUIMANOS KUNG DEL DESIERTO DE KALAHARI

Organización social
La familia y el grupo doméstico

La familia es la unidad social primaria y la más coherente de los kung. Los lazos más fuertes que mantienen son, con mucho, los de la familia nuclear: los vínculos entre padres e hijos, entre hermanos, entre esposas; estas relaciones son la base de la residencia. Con esto quiero decir que la gente vive junta y tiene calidad de miembro en sus bandas y derechos a sus alimentos y recursos de agua, debido a que están unidos a la banda para una de estas relaciones. Creo que, además de los aspectos estructurados, hay una gran cohesión emocional en las familias kung. Esto es observable en la forma en que las familias de la banda hacen sus fuegos cerca de las otras, van y vienen juntos, o, si hubiese una disputa, se apoyan mutuamente, cerrando filas.

La familia kung pasa a través de cuatro fases. Su forma nuclear más simple consiste en un hombre, su mujer, y los niños nacidos de ellos. Los primeros matrimonios siempre son con una sola mujer. Una fase nuclear posterior puede ser polígama. Cuando las hijas de una pareja kung se casan, y los maridos de las hijas van a vivir con los padres de su novia para prestarles el servicio nupcial, la unidad se convierte en una familia extendida. En una segunda fase extendida, los hijos casados pueden haber vuelto del servicio nupcial con sus mujeres e hijos. En esta fase, las hijas casadas con sus maridos e hijos pueden quedarse o pueden marchar a vivir con la gente de su marido.

La dirección de una familia está estrechamente asociada a los varones. Una madre viuda se considera como dependiente, no como cabeza de familia. Cuando el viejo padre de una familia extendida muere, esta familia cesa de ser una familia extendida. Familias de hermanos pueden vivir juntas en la misma banda, pero ninguna de ellas tiene autoridad sobre

las demás, a menos que uno de los hermanos sea el cabeza de la banda. Si estas familias ya no participan en el servicio nupcial, y sus hijos aún no están casados, estas familias vuelven a ser otra vez familias nucleares independientes, para convertirse de nuevo en familias extendidas cuando el hijo se casa.

Tanto el padre como la madre reciben y esperan respeto y obediencia de sus hijos. Aun cuando siempre se deja sentir la influencia de la madre, creo que la autoridad del padre es mayor. Esta no se formaliza ni se expresa de una forma dura o dominante. Mientras vive el padre, él es simbólicamente el cabeza de familia. Incluso cuando es demasiado viejo para cazar, si aún es una persona fuerte, sigue siendo el primero en autoridad, el líder de los cuñados y de sus hijas, de sus hijos y mujeres. Gradualmente, sin embargo, cuando se hace muy viejo, los hombres más jóvenes hacen sus propios planes sin consultarle necesariamente.

Las familias kung son responsables de los dependientes. Así pues, los parientes viejos y dependientes son indefectiblemente apoyados por sus vástagos y pueden escoger con cuál de ellos vivirán. Los niños huérfanos son tomados a cargo de sus abuelos o por un hermano de sus padres. Ocasionalmente sucede que una persona no tiene padre, hijo o hermano vivo. En este caso, otros parientes asumen la responsabilidad.

Las relaciones de nombre

Aunque la sociedad kung no ha desarrollado ninguna política formal bajo la que se unan las bandas, y aunque no hay organizaciones exteriores a las bandas, este pueblo tiene un medio de extender el concepto de parentesco más allá de los parientes cercanos consanguíneos y afines, y de reconocer en lo que llamamos la relación de nombre, la tela de araña de las remotas interrelaciones que ha establecido en la región el intermatrimonio.

Invariablemente, el primer hijo y la primera hija reciben del padre el nombre de sus abuelos paternos. Los niños siguientes suelen nombrarse con los de los abuelos maternos, con el de los hermanos de sus padres, con el de las esposas de estos hermanos y ocasionalmente pueden ser nombrados como el de otros parientes. Así pues, se utilizan unos pocos nombres que se repiten una y otra vez a lo largo de las generaciones. Sólo registramos 46 nombres de varón y 41 de mujer en la región. Los kung suponen que las personas que tienen el mismo nombre están relacionadas, aunque la naturaleza exacta de la relación se haya olvidado. Creen también que las personas del mismo nombre de algún modo tienen una entidad común. Se atribuyen mutuamente términos de parentesco apropiados al nombre, y determinados según un sistema. Los kung de la región de Nyae Nyae se han casado entre sí hasta tal punto, que cada uno tiene

un término de parentesco que asocia con cada uno de los nombres. Esto significa que las personas de toda la región son lo que llamamos parientes, aplicándose términos de parentesco.

Desde el punto de vista kung, la costumbre tiene dos valores. Regula el tabú del incesto en su sentido más amplio, especialmente en la relación jocosa que simboliza al tabú. (Por ejemplo, un hombre no debería casarse o hacer bromas sexuales con una mujer que tiene el mismo nombre que su madre.) Los kung se sienten seguros de su rectitud cuando saben que se están comportando con propiedad en estas materias, y el término de parentesco que aplican guía su conducta en relación con otra persona.

El otro valor es evidente. Los kung de toda la región Nyae Nyae, con sus 36 bandas o grupos separados, se mantienen juntos por un sentimiento de pertenencia a un grupo interno. Los nombres familiares y el uso de los términos de parentesco les hacen esperar mutuamente una conducta propia de parientes: compartir alimentos, donación de presentes, limitación en la expresión de los celos u otras hostilidades, adaptación a la opinión del grupo, todo lo que hacen conduce a una vida común pacífica. Este sentido de pertenencia confiere seguridad y comodidad a este pueblo, en cuyo lenguaje la palabra *dole*, «extraño», significa también «perjudicial» y «malo». Se llaman a sí mismos *Ju/Oassi*. *Ju* significa «pueblo»; */Oassi* connota algo así como «verdadero» o «puro», y puede ser parafraseado como «nosotros mismos».

Organización política

El único agrupamiento social por encima de la familia de la sociedad kung es la banda autónoma. Una banda es un grupo de familias que viven juntas, unidas unas a otras y al cabeza por lazos de parentesco según se ilustrará a continuación. Las familias nucleares no viven solas. Una familia extendida podría hacerlo, si fuese una fuerte unidad con suficientes jóvenes cazadores y recolectores para mantenerlas, pero entonces sería una banda. La mayoría de las bandas Nyae estaban compuestas por familias y variaban entre 20 o 25 y 50 o 60 miembros.

Cada banda pertenece a su propio territorio, podemos decir que posee su territorio y los recursos que éste contiene. Dos o más bandas pueden pertenecer a un solo territorio. El foco de la propiedad de la banda sobre el territorio es el cabeza, que se llama *kxau* (propietario). Posee los recursos como una propiedad privada, individual, que puede retirar o dar como le plazca. Los miembros nacidos en la banda tienen una especie de derecho inalienable de propiedad sobre los recursos. El cabeza personifica estos derechos y les da organización y continuidad. La continuidad es expresada por la unión del encabezamiento al territorio. Si un cabeza abandona el territorio para vivir en algún otro lugar —excepto si es tem-

poralmente para el servicio nupcial— cesa de ser el cabeza y el liderazgo recae en algún otro que permanezca en el territorio.

La sociedad kung confiere al cabeza la autoridad de coordinar los movimientos de su propio pueblo en relación a su consumo de recursos; su principal tarea es la de planear cuándo y a dónde se trasladará la banda. Debe proteger los recursos de la usurpación por parte de extraños.

Cuando la banda se traslada, la posición del cabeza está al frente de la fila. Escoge el lugar del nuevo campamento y tiene derecho a ser el primero en escoger el lugar de su feudo y de su vivienda. No tiene otras recompensas o prerrogativas. Carga con su propio petate y está tan delgado como los demás.

No incumbe al cabeza, como tal, instigar u organizar partidas de caza, viajes comerciales, la fabricación de artefactos, el intercambio de dones, y tampoco hace acuerdos matrimoniales. Los individuos instigan sus propias actividades. Un cabeza no es formalmente juez de su pueblo, tampoco debe castigar a un malhechor. Puede tener una gran influencia si es un líder efectivo, pero el mal comportamiento es juzgado y controlado por la opinión pública, habitualmente expresada por rumores. Ocasionalmente una persona que ha sido injuriada intenta vengarse luchando, lo que es muy deplorado.

Si un cabeza es demasiado joven o demasiado viejo, o carece de cualidades personales de líder, el pueblo puede volverse muy informalmente hacia algún otro que haga de líder en su vida cotidiana, para pedirle ayuda y consejo, para aceptar sus planes. Tal líder no tiene ninguna autoridad ni recibe honores o recompensas.

La calidad del cabeza es heredada por el hijo primogénito. Si este hijo muere o abandona la banda, el liderazgo pasa al siguiente hijo.

Por lo que sabemos, no hay otras reglas estrictamente formuladas de sucesión. No hemos observado personalmente situaciones en las que un cabeza no tuviese hijo.

Lo regla de sucesión no determina que el encabezamiento pase colateralmente a un hermano más joven del cabeza. Sin embargo, un hermano más joven puede constituir una banda propia en el mismo territorio si no prefiere vivir bajo el liderazgo de su hermano mayor o si no continúa viviendo con la gente de su mujer. El hermano más joven tiene sus propios derechos al veldkos y al agua, que derivan de su padre y que puede compartir con su familia y su banda. Sin embargo, si un hijo del cabeza al que ha sucedido en derecho, vive en el territorio, tiene una responsabilidad mayor y es responsable de la planificación general. Si la banda del cabeza principal desapareciese, la banda colateral dirigida por el hermano más joven se convertiría en la principal.

Los lazos que dan calidad de miembro de la banda son los mismos vínculos consanguíneos de afinidad sobre los que se basa una familia nu

clear: los lazos del padre y el hijo, hermanos, y esposas. Todo el que vive en una banda kung está unido por uno de estos lazos al cabeza, a veces directamente o a veces por una cadena formada por una o dos personas intermedias. Una descripción de una banda típica ilustrará esta situación: La banda II de Gautscha tiene 41 miembros; el cabeza, Gao Beard tiene dos mujeres y cuatro niños pequeños. Con Gao Beard vive su hermano más joven, una de sus hermanas más jóvenes, cada una con esposo e hijos, y su anciana, dependiente y viuda madre. Gao preguntó al padre de su primera mujer, Oíd/Toma, al que le gustaba mucho, si quería unirse a su banda. Oíd/Toma trajo con él a su mujer, a un hijo casado con mujer e hijo, dos hermanos más jóvenes, la hermana de su mujer y el hijo que ésta había tenido con un marido del que ahora se había divorciado. También trajo consigo 16 personas más: Gao y su gente. Gao pertenece a otra banda, pero estaba en aquel momento viviendo en la banda II debido a que se había casado, como segunda mujer, con la hermana de la mujer de Old/Toma, y aunque eran maduras, estaba en servicio nupcial con su gente. Después de un tiempo, Gao pudo escoger si se quedaba en la banda II o si volvía a su banda original. Dijo que creía que decidiría quedarse con Oíd/Toma y Gao Beard, debido a que le gusta Old/Toma y debido a que Gao Beard tiene un bosquecillo de «mangetti».

Las personas mantienen a lo largo de sus vidas su calidad de miembro de la banda en la que han nacido y sus derechos a sus «veldkos» y recursos de agua. Si abandonan la banda pueden volver. Los parientes afines y las familias de afines tienen los mismos derechos a los recursos mientras están presentes, pero los pierden si se marchan.

BIBLIOGRAFÍA

Con pocas excepciones, la siguiente bibliografía recoge títulos recientes. Los años seguidos de asterisco (*) incluyen bibliografía importante. Los seguidos de cruz (+) son citados como referencias en el texto del capítulo.

BEACH, D. M. 1938+, *The Phonetics of the Hottentot Language.* Cambridge, England: W. Heffer & Sons, Ltd.

BLEEK, DOROTHEA F. 1927, «The Distribution of Bushman Languages in South Africa», *Festschrift Meinhof,* pp. 55-64,

— 1928a, «Bushmen of Central Angola», *Bantu Studies*, Vol. 3, N. ° 2, pp. 105-125.

— 1928b, *The Naron: A Bushman Tribe of the Central Kalahari.* Cambridge, England: Cambridge University Press.

— 1929, *Comparative Vocabularies of Bushman Languages.* Cambridge, England: Cambridge University Press.

— 1956+, *A Bushman Dictionary.* New Haven, Conn,: American Oriental Society.

COLE, DESMOND +, 1960, «African Linguistic Studies, 1943-1960», *African Studies*, Vol. 19, N.o 4, pp. 219-229.

COON, CARLLETON S. 1962+, *The Story of Man,* Ed, rev, Nueva York: Alfred A. Knopf, Inc.

ENGLAND, NICHOLAS M. s.f., «Music in the Societies of Certain Bushman Croups in Southern África». Disertación doctoral, Harvard University (en preparación).

GREENBERG, JOSEPH 1955+, *Studies in African Linquistic Classification.* New Haven, Conn.: The Compas Publishing Co.

GUSINDE, MARTIN 1953, «Anthropological Investigations of the Bushmen of South Africa», *Anthropological Quarterly*, Vol. 26 (n.s. 1), N. ° 1, pp. 20-28.

HEFFNER, R.-M. S. 1960+, *General Phonetics,* Madison: The University of Wisconsin Press.

HOOTON, EARNEST ALBERT 1946+, *Up from the Ape.* Ed. rev. Nueva York: The Macmillan Company.

HOWELLS, WILLIAM 1959+, *Mankind in the Making,* Nueva York: Doubleday & Company, Inc.

JONES, J. D. RHEINALLT, Y C. M. DOKE (eds.) 1937, «Bushmen of the Southern Kalahari», *Bantu Studies,* Vol. 10, N.° 4; Vol. 11, N.° 3. Reed. University of Witwatersrand Press, Johannesburg, África del Sur (artículos de Bleek, Breyer-Brandwijk, Dart, Doke, Drennan, Kirby, Mac-Crone, J. F. Maingard, y L. F. Maingard.)

KÖHLER, O. 1960, «Critical Linguistic Aspects of the Theory of the Hamitic Origin of the Hottentots» («Sprachkritische Aspekte zur Hamitentheorie über die Herkunft der Hottentooten»), *Sociologus,* n.s., Vol. 10, N.° 1, pp. 69-77.

— 1962, «Studien zum Genussystem und Verbalbau der zentralen Khoisan-Sprachen», *Anthropos*, Vol. 57, N.° 3-6, pp. 529-546.

LANHAM, L. W., Y D. P. HALLOWES 1956, «An Outline of the Structure of Eastern Bushman», *African Studies*, Vol 15, N.° 3, pp, 97-118.

MAINGARD, L. F., 1957, «Three Bushmen Languages», *African Studies,* Vol. 16, N. ° 1, pp. 37-71. «Three Bushman Languages. Part II: The Third Bushman Language».

MARSHALL, JOHN 1958, «Man as a Hunter» (the !Kung Bushmen), *Natural History*, Vol. 67, N.° 6, pp. 291-309; N.° 7, pp. 376-395.

MARSHALL, LORNA 1957a, «The Kin Terminology System of the !Kung Bushmen», *Africa,* Vol. 27, N.° 1, pp. 1-25.

— 1957b, «N!ow», *Africa,* Vol. 27, N.° 3, pp. 232-240.

— 1959, «Marriage among !Kung Bushmen», *Africa*, Vol. 29, N.° 4, pp. 335-365.

— 1960, «!Kung Bushman Bands», *Africa*, Vol. 30, N.° 4, pp. 325-355.

— 1961, «Sharing, Talking, and Giving: Relief of Social Tensions among !Kung Bushmen», *Africa,* Vol. 31, N.° 3, pp. 231-249.

— 1962, «!Kung Bushman Religious Beliefs», *Africa*, Vol. 32, N.° 3, pp. 331-252.

MURDOCK, GEORGE PETER 1949+, *Social Structure,* Nueva York: The Macmillan Company.

— 1959+, A*frica. Its Peoples and Their Culture History.* Nueva York; McGraw-Hill Book Company, Inc.

SGHANTZ, H. L. 1911+t, «Natural Vegetation as an Indicator of the Capabilities of Land for Crop Production in the Great Plains Area», *U.S. Department of Agriculture Bureau Plant Industry Bulletin* 201.

SCHAPERA, I. 1939+ «A Survey of the Bushman Question», *Race Relations,* Vol. 6, Part 2, pp. 08-83.

— 1951*+, *The Khoisan Peoples of South Africa: Bushmen and Hottentots.* Nueva York: The Humanities Press. (Esta obra ofrece un amplio tratamiento de la obra sobre los bosquimanos y pueblos relacionados.)

SILBERBAUER, GEORGE B, 1961, «Aspects of the Kinship System of the G/wi Bushmen of the Central Kalahari», *South African Journal of Science,* Vol. 57, N. ° 12; pp. 353-359.

STAMP, L. DUDLEY 1953+, *Africa: A Study in Tropical Development.* Nueva York: John Wiley & Sons, Inc.

STORY, R. 1958+, «Some Plants Used by the Bushmen in Obtaining Food and Water», *Botanical Survey of South Africa,* Memoria N. ° 30.

THOMAS, ELIZABETH MARSHALL 1959, *The Harmless People.* Nueva York: Alfred A. Knopf, Inc.

TOBIAS, PHILLIP V. 1955*, «Les Bochimans auen et naron de Chanzi: Contribution á l'étude des "anciens jaunes" sud Africains», *L'Anthropologie,* Vol. 59, pp. 235-289.

— 1956+, «On the Survival of the Bushmen», A*frica*, Vol. 26, N. ° 2, pp. 174-186.

— 1957t, «Bushmen of the Kalahari», *Man*, Vol. 36, pp. 1-8. (Esta obra trata cuestionas de características y orígenes.)

— 1961+, «Physique of a Desert Folk», *Natural History,* Vol. 70, N.° 2, pp. 16-24.

WELLINGTON, JOHN H. 1955+, *Southern Africa: A Geographical Study.* Cambridge, England: Cambridge University Press.

WESTCHAL, ERNEST 1926a, «A Re-classification of Southern African non-Bantu Languages», *Journal of African Languages*, Vol. 1, N.° 1.

— 1962b, «The Classification of the non-Bantu Languages of Southern Africa», *African Language Studies,* N. ° 3.

WYNDHAM, C. M., Y J. F. MORRISON 1956, «Heat Regulation of Masarwa (Bushmen)», *Nature*, Vol, 178, pp. 869-870.

A. HOLMBERG

ORGANIZACIÓN POLÍTICA DE LOS SIRIONO

Estratificación social

Aparte de la estratificación con arreglo al sexo y la edad, la sociedad siriono tiene poca diferenciación de status. Existe una forma de jefatura, pero las prerrogativas del cargo son pocas. Las divisiones en status del tipo de castas, clases sociales y ocupaciones especializadas son absolutamente desconocidas.

Junto a la edad y al sexo, las diferencias de status que existen se basan fundamentalmente en cómo se llevan a cabo las obligaciones de la vida diaria. Si un individuo es buen cazador, su status tiende a ser alto; si es un proveedor pobre, tiende a ser bajo. Además, su status de cazador se realza considerablemente si es sexualmente viril; tener varias esposas es un signo de distinción. Tampoco el status de la mujer se basa únicamente en ser diligente en las actividades económicas de la familia, sino también en que sea fecunda. Una mujer sin hijos ocupa el status más bajo de la jerarquía dentro de la familia.

La genealogía colabora algo al status. Dentro de la banda, los individuos que están más emparentados con el jefe disfrutan probablemente de más privilegios, pero no pude confirmar que constituya un rasgo sobresaliente de la sociedad siriono. Probablemente es cierto, en efecto, que el hermano del jefe tiene más privilegios que un primo lejano. Pero en una sociedad como la siriono, donde la provisión de alimentos es a la vez escasa e insegura, el status de una persona necesariamente depende más de su habilidad como proveedor de alimentos que de ningún otro factor aislado. Esto me resultó evidente una y otra vez durante el tiempo que estuve en Tibaera.

Un caso merece especial mención. Enía (Rodilla) era cuñado del jefe Eantándu. Había tenido algún contacto con el exterior, pero a consecuencia de los malos tratos se había escapado de su *patrón* y había vuelto a

la vida indígena. Era una persona inteligente, con una capacidad poco habitual (para un siriono) de adaptarse a la civilización de los blancos. Era muy trabajador y de fiar, y hablaba bastante español. Su única debilidad era que no sabía cazar tan bien como sus compatriotas. Una y otra vez le vi dejar su arco y sus flechas, y una y otra vez le vi volver con las manos vacías, mientras sus compañeros de tribu partían detrás de él por el mismo camino y volvían con caza. Normalmente se decía de él que «no sabía cazar». Era abiertamente insultado en las fiestas alcohólicas por su falta de habilidad para la caza. Por lo menos una esposa le había abandonado por otro hombre mejor. Su status era bajo; su preocupación por la caza, grande. No obstante, había hecho una especie de reajuste de la vida indígena, sembrando más meses y recolectando más productos forestales que los demás, y cambiando algunos de sus productos vegetales por carne. Pero seguía sin estar satisfecho. Dándome cuenta de esta situación, me las arreglé para elevar su status. Primero, me acompañó con su arco y sus flechas en expediciones de caza. Llevaba la caza que mataba yo, parte de la cual se la entregaba, y decía a los demás que la había cazado él. Su status comenzó a mejorar. Poco después le enseñé a utilizar la escopeta y trajo su propia caza. No hace falta decir que cuando partí de Tibaera gozaba del más alto status, había adquirido varias esposas nuevas e insultaba a los demás en vez de ser insultado.

Varias esposas y numerosa prole son los principales signos del status de un hombre. De manera similar, casarse con un buen cazador y tener varios hijos son los signos más importantes del status de una mujer. Tener varias mujeres no sólo indica que un hombre es buen cazador, sino también que es sexualmente viril. Los hombres se jactan mucho de su destreza sexual, así como de su destreza para la caza, y en los casos en que tienen varias esposas se cuidan de vigilar que sólo los compañeros sexuales permitidos tengan relaciones con ellas. En consecuencia, cuando se hacen expediciones nocturnas a la selva, los hombres generalmente llevan consigo a todas sus esposas.

En la sociedad siriono no se encuentran grupos de edad rígidamente marcados, aunque se reconoce, como en muchas sociedades, las categorías de infancia, adolescencia, edad adulta y vejez. Excepto en el caso de los ritos premaritales de las muchachas, los cambios fisiológicos que acompañan al crecimiento tienen poco reconocimiento o son poco celebrados en ceremonias especiales. No obstante, como distintivo de la condición de adultos, una vez casados y con hijos, hombres y mujeres son punzados en los brazos con una espina dorsal de pastinaca, lo que deja cicatrices que simbolizan madurez. Mientras el individuo envejece, las sangrías son continuas, para rejuvenecerle quitándole la sangre vieja. De este modo parece reconocer la sociedad que el cambio más notable ocurre entre la adolescencia y el estado adulto. Las demás transiciones son muy graduales y no se señalan con ceremonias.

Es difícil generalizar sobre el status de las mujeres. Aunque están dominadas por los hombres, no se puede decir que las mujeres ocupen una posición muy inferior a la de los hombres cuando se tienen en cuenta las condiciones de existencia de esta sociedad. Durante la adolescencia no existe tratamiento preferencial perceptible para los muchachos. Con arreglo a la división del trabajo por sexos, los hombres hacen tanto o más trabajo que las mujeres. La caza es una tarea exclusivamente masculina, mientras que la recolección y la agricultura son tareas comunes a hombres y mujeres. Las mujeres tienen más o menos los mismos privilegios que los hombres. Tienen igual o mayor cantidad de comida y disfrutan de la misma libertad sexual. No tienen prohibido celebrar danzas y fiestas alcohólicas ni participar en las ceremonias de las sangrías. Después del matrimonio, además, las mujeres siguen viviendo con sus padres y disfrutan de la protección de ellos.

Jefatura

Cada banda de los siriono la preside un jefe (*ererékwa*), que por lo menos nominalmente ocupa el cargo más importante del grupo. Aunque, en teoría, su autoridad se extiende por toda la banda, en la práctica su ejercicio depende casi completamente de sus cualidades personales de líder. En cualquier caso, no hay obligación de obedecer las órdenes del jefe, ni castigo por no cumplirlas. De hecho, se presta poca atención a lo que dice el jefe, a menos que sea miembro de la familia cercana de uno. Para mantener su prestigio, el jefe debe cumplir las obligaciones que se exigen a todo el mundo de forma superior.

Las prerrogativas de la jefatura son pocas. Aunque los hombres reservan para el jefe el título de *ererékwa*, si se pregunta a una mujer «¿Quién es tu *ererékwa?*», invariablemente responderá «Mi marido». El principal privilegio del jefe, si así puede llamarse, consiste en que tiene el derecho de ocupar, con su familia próxima, el centro de la casa. Como cualquier otro hombre, debe hacerse su arco y sus flechas, y sus herramientas; debe cazar, pescar, recolectar y sembrar huertos. Hace propuestas sobre las migraciones, las expediciones de caza, etc., pero no siempre son seguidas por los miembros de la tribu. No obstante, como señal de su status, el jefe siempre tiene más de una esposa.

Si bien los jefes se quejan mucho de que los demás miembros de la banda no cumplen sus obligaciones para con ellos, poco caso se hace a sus peticiones. Por ejemplo, tanto los indios como los blancos que habían estado en contacto con ellos me dijeron que el jefe tenía derecho a una parte de todas las piezas de caza cobradas. Mientras viví en Tibaera tuve excelente oportunidad de comprobar empíricamente esta cuestión, y encontré que no era lo habitual, como se decía, pero que ocurría en algunas

ocasiones. La regla más general era evitar dar nada al jefe, siempre que fuera posible.

Lo que sigue es un ejemplo del tipo de cosas que constantemente ocurrían en Tibaera. Kwándu (Puercoespino), miembro de la banda y de la familia ampliada de Acíba-eóko (Brazo-largo) el jefe, estuvo ausente durante varios días con su hermano menor en una expedición de caza. Al volver al campamento, traían una docena de tortugas de buen tamaño. Fueron atadas con lianas y colgadas en las vigas de la casa, sacrificándose una o dos de ellas cada día. Acíba-eóko, deseando carne, primero la solicitó directamente de Kwándu, pero fue despedido de mala manera y no consiguió nada. A continuación hizo comentarios en público, sin mencionar nombres, sobre que los *mbía* (compatriotas) estaban guardándose toda la comida y no le daban nada a él, el jefe. Los propietarios de las tortugas siguieron sin prestarle atención. Por último, al cabo de unos tres días, Acíba-eóko se enfadó tanto por no haber recibido nada, que salió de caza con su familia y estuvo fuera alrededor de una semana. Volvió con bastante carne para asar, que únicamente repartió entre los miembros de su familia.

No obstante, en general los jefes tienen mejor suerte que el resto de los miembros de la banda. Sus peticiones dan fruto más veces que las peticiones de los demás, porque los jefes son los mejores cazadores y, por tanto, están en mejores condiciones que la mayoría para devolver los favores que se les hagan. Al hablar de los jefes, tanto del pasado como del presente, los informadores los denominan «grandes hombres». Los jefes entienden más de caza, más de las costumbres de los animales, más de cómo rodear una banda de pecaríes; son los mejores compositores de canciones, los bebedores más resistentes; son quienes más saben de cazar tapires y arpelles; son quienes tienen más esposas e hijos. En resumen, saben más cosas y saben hacerlas mejor que cualquiera de los demás. En consecuencia, merecen más respeto que el individuo medio.

Normalmente la jefatura es un cargo hereditario y pasa patrilinealmente del padre al hijo mayor, siempre que este último sea buen cazador, sea adulto y posea condiciones personales para el liderazgo. En el caso de que falte el hijo elegible, el cargo puede pasar a un hermano del jefe. Así, en el caso de los dos jefes que conocí, ambos habían heredado el cargo de sus padres. Sin embargo, uno de ellos me dijo que, caso de morir, su hermano menor heredaría el cargo, puesto que no tenía ningún hijo que pudiera hacerse cargo de él.

Ley y control social

El sistema legal por el que se gobiernan las relaciones entre los miembros de la banda no es complicado. En una sociedad tan simple como

la siriono, donde la mayoría de los miembros están unidos por lazos de sangre, sólo se necesita un pequeño cuerpo de ley consuetudinaria para mantener el orden existente. Además, las normas sociales que imperan son lo bastante elásticas como para permitir un considerable abanico de comportamientos, según las condiciones inmediatas de vida. De este modo, aunque una de las normas legales importantes es que se debe compartir la comida con la familia ampliada, tal cosa rara vez ocurre, a menos que la provisión de alimentos sea abundante. En realidad, muchas veces la comida no se comparte más allá de la familia nuclear, aun cuando la cantidad de comida pueda ser más que suficiente para atender a las necesidades inmediatas. En tales circunstancias, uno puede ser acusado de acumular alimentos, pero los demás miembros de la familia ampliada poco pueden hacer que no sea salir a buscárselos por su cuenta.

Dentro de esta sociedad, los agentes formales del control social son casi absolutamente inexistentes. No existe nada parecido a la policía y, como ya hemos visto, la jefatura, aunque en teoría sea un cargo de poder y distinción, en realidad tiene relativamente poca importancia como medio para controlar el comportamiento. El jefe no interviene en las disputas de los demás, y cuando tiene sus propias disputas los demás le prestan poca atención. Además, la hechicería es casi completamente desconocida como medio de control social. La dirección de los propios asuntos, por lo tanto, es en gran medida una cuestión personal; se espera que todo el mundo se sostenga por sus propios medios y cumpla con sus propias obligaciones.

A pesar del extremado individualismo de los siriono a este respecto, existen empero ciertos incentivos para conformarse a las normas legales existentes. Por ejemplo, si un individuo comparte la comida con su pariente, tiene derecho a esperar algo a cambio, y si un hombre comparte en ocasiones su esposa con el hermano, tiene derecho a compartir en ocasiones la esposa de ese hermano. No obstante, la reciprocidad casi siempre es forzada y a veces incluso hostil. Habitualmente hay que exigir algo a cambio de lo que se ha entregado de mala gana. En realidad, rara vez se comprarte algo sin cierta desconfianza y mutuos malentendidos; el individuo siempre tiene la sensación de ser el estafado. Sin embargo, este tipo de reciprocidad obligada parece ser una de las principales recompensas del buen comportamiento.

Tan fuerte es el individualismo de los siriono y tan elástico el sistema social, que el delito y el castigo son raros. El asesinato no se perdona, pero casi es desconocido. Sólo he sabido de dos casos y ambos ocurrieron hace años. En uno de ellos, un hombre mató a su esposa con su arco y sus flechas durante una fiesta alcohólica, y en el segundo un hombre mató a una hermana tirándole un garrote desde un árbol. En ambos casos los asesinos fueron expulsados de la banda (o la dejaron) durante un tiempo considerable, pero más tarde regresaron y reemprendieron la vida normal.

Se desconocen los casos de asesinato premeditado. Lo» informadores me dijeron, no obstante, que en situaciones de este tipo se aplicaría rígidamente la *lex talionis.* El homicidio accidental no se castiga y otros delitos contra la vida, como el aborto y el infanticidio, parecen no conocerse.

Las violencias de menor importancia, a consecuencia de peleas que se producen por la comida o el sexo, o que se originan durante las fiestas alcohólicas, son relativamente normales. Si bien la agresión física durante las peleas recibe una cierta desaprobación pública) generalmente no se castiga. No obstante, las violencias suelen dar lugar a relaciones tirantes entre los imp licados durante algún tiempo después de haber ocurrido.

La ausencia de rigidez en las normas morales hace que haya relativamente pocos delitos de tipo sexual. Crímenes como el incesto y la violación son raros. Cuando suceden, se cree que van seguidos de una automática sanción sobrenatural: el ofensor se pone enfermo o muere. Por otra parte, el adulterio es habitual y, si se hace de forma discreta, muchas veces escapa sin castigo. No obstante, si el adulterio es demasiado frecuente, el marido colérico puede echar a la calle a la mujer y ésta se convierte en víctima del ridículo público. Es acusada de ser *ecimbási,* es decir, de tener deseos sexuales demasiado fuertes.

El robo se desconoce, excepto en el campo de los alimentos. Pero incluso el robo de comida rara vez ocurre, porque las condiciones que propician el delito rara vez se presentan: la comida no es abundante y el abastecimiento inmediato se consume de prisa. Por la noche tienen lugar algunos robos de alimentos, especialmente por parte de los ancianos, pero en estos casos los culpables no reciben otro castigo que el ser públicamente acusados del delito, lo que siempre se niega enfáticamente.

La justicia es informal y privada. Los agravios son resueltos entre las partes implicadas o entre los miembros de la familia en que ocurren. Hablando en términos generales, parece que el mantenimiento de la ley se basa, en gran medida, en el principio de reciprocidad (por muy obligatorio que sea), el temor a las sanciones y represalias sobrenaturales, y el deseo de ganar el beneplácito público.

Conflictos dentro del grupo

No se puede estar mucho tiempo entre los siriono sin darse cuenta de que las peleas y altercados son constantes. Apenas hay día sin que estalle entre ellos alguna disputa del tipo que sea. Las peleas son especialmente normales entre marido y mujer, entre las esposas del mismo individuo, entre hijos políticos y padres políticos, y entre los niños de la familia ampliada, pero se producen entre toda clase de personas, parientes y no parientes. Las peleas suelen ser resueltas por los mismos que las

inician. Esto es especialmente cierto en el caso de las que ocurren dentro de las familias nuclear y ampliada. Si un individuo discute con su esposa o con su suegra, las demás personas rara vez intervienen, Si dos miembros de distintas familias ampliadas se enredan en una pelea, entonces es posible que los parientes de ambas partes vayan en su ayuda. Por ejemplo, muchas veces puede verse a los niños golpeando a las mujeres con quienes discuten sus madres, y los hermanos suelen ir unos en ayuda de otros si participan en una pelea fuera del medio familiar. No obstante, los siriono no tienen árbitros para las disputas. Por ejemplo, el jefe rara vez interviene para resolver las diferencias que surgen fuera de su familia.

Recogí los datos relativos a setenta y cinco disputas de las que tuve noticia, aparte de las que tuvieron lugar durante las fiestas alcohólicas. Es significativo señalar que cuarenta y cuatro de ellas surgieron directamente de problemas de comida (la mayor parte entre mujeres o entre marido y mujer); diecinueve estallaron por problemas sexuales (entre marido y mujer, entre esposas del mismo individuo, y entre mujeres); sólo doce pueden asignarse a otras causas diversas. Aquí tenemos pruebas abrumadoras de la importancia del rol que desempeña la comida en la sociedad siriono. Es el motivo más destacado de disensión dentro del grupo.

La gente constantemente se queja y discute por la distribución de los alimentos. Se acusan mutuamente de no compartir la comida, de acumular comida, de comer por la noche, de esconderse en la selva para comer. Esto resultaba especialmente notable en Tibaera, donde Silva y yo nos esforzamos bastante por iniciar una plantación cooperativa de huertos (una costumbre extraña a los siriono en sus condiciones aborígenes). Se despejaron de forma cooperativa varios acres de tierra, donde sembraron maíz. Mientras el maíz maduraba, se produjeron amargas quejas y hubo peleas por la distribución, pese a que había abundante maíz para todo el mundo. La gente se acusaba mutuamente de haber robado maíz antes de que estuviera maduro, de recolectar más de lo que les correspondía, de llevárselo a la selva y comerlo a hurtadillas. Los hombres se quejaban de que ellos habían hecho la mayor parte del trabajo, mientras que las mujeres se comían la mayor parte de la cosecha. De hecho, pocos hombres se aventuraron a entrar en las chozas en esta época, por miedo de encontrarse a la vuelta con que los otros se habían comido la mayor parte de la cosecha de maíz.

Igualmente habituales son las peleas por la distribución de la carne. Si bien el reparto de carne se limita normalmente a la familia ampliada, porque el abastecimiento rara vez es abundante, siempre suele haber alguien dentro de la familia que tiene la sensación de que no recibe su parte. Los hombres acusan especialmente a las mujeres de acumular carne, de comerla cuando no están los hombres y de consumir más de lo que les corresponde. Enía me dijo una noche: «Cuando alguien se acerca a la

casa, las mujeres esconden la carne; la tapan con hojas. Cuando se les pregunta dónde está la carne, dicen que no hay. Comen por la noche y se escabullen a la selva para comer. Las mujeres incluso se meten la carne en la vagina para esconderla».

La repugnancia a compartir la comida se refleja claramente en el comportamiento de los cazadores cuando regresan. Cuanto mayor es la caza, más hosco se muestra el cazador. El cazador adopta esta pose para que nadie se dirija a él en busca de carne. Al volver de la cacería, a veces el individuo ni siquiera lleva las piezas cobradas a su casa, sino que las deja en el camino, cerca de casa, y se presenta con las manos vacías, agresivo y furioso. AI entrar en casa se lanza a la hamaca. Esta es la señal para que su esposa, o cualquier otra persona que esté allí, le traiga una pipa cargada de tabaco, que se fuma sin decir una palabra. Si ha llevado la caza a la casa, la esposa se pone a prepararla; si sigue en la selva, ella va a recogerla. El cazador mantiene esta actitud inabordable hasta que la caza esté guisada y comida.

Las peleas sexuales difícilmente pueden separarse de las peleas por la comida. En este aspecto, los hombres rara vez manifiestan agresividad contra otros hombres que han seducido a sus esposas, sino que la centran en las esposas adúlteras. Por otra parte, las mujeres manifiestan poca agresividad contra sus maridos adúlteros y la canalizan contra las mujeres que han hecho que sus maridos pequen. Por tanto, se cree que las mujeres son la causa de la mayor parte de las disputas por motivos sexuales. Las mujeres pueden reprender a sus maridos por ser infieles, pero el hecho de que los hombres siempre respondan con acusaciones más violentas de que las mujeres son infieles resuelve habitualmente la pelea, antes de que culmine en final violento.

Las fiestas alcohólicas constituyen excelentes ocasiones para que se manifiesten el antagonismo y la agresividad latente entre los hombres. En estas fiestas, los hombres airean abiertamente sus quejas sobre la comida, el sexo o cualquier otra materia en litigio. Las disputas se resuelven mediante combates de lucha, que generalmente se olvidan una vez pasada la borrachera. Es interesante señalar que, en las fiestas alcohólicas, la agresividad se limita a los combates de lucha; cualquier otro tipo de pelea se desaprueba y generalmente es impedida por los hombres y mujeres que no participan en ella. En una ocasión, mientras estaba borracho, Eantándu golpeó a un contrincante con el puño. Todo el mundo empezó a gritar que estaba luchando sucio, «como el hombre blanco». Inmediatamente dejó de hacerlo.

A excepción de las fiestas alcohólicas, en raras ocasiones se llega a la violencia, y en éstas los participantes suelen estar tan borrachos que son incapaces de hacerse daño. En otras ocasiones se utilizan palabras fuertes entre los que disputan, pero la lucha con armas y garrotes es rara. Esto es especialmente cierto en el caso de los hombres, que rara vez manifiestan

directamente su mutua agresividad, aunque entre las mujeres es frecuente que las peleas culminen en batallas con palos de cavar.

Los hombres suelen disipar su furia contra otros hombres cazando. Un día Eantándu estaba furioso con Mbíku, que había cazado coatis y no le había regalado ninguno. Encendido de rabia, Eantándu cogió su arco y sus flechas y salió de caza. Cuando regresó, al cabo de unas cinco horas, con un par de pequeños monos, su ira había disminuido considerablemente. Me dijo que cuando los hombres están furiosos van de caza. Si matan alguna pieza, la furia desaparece; incluso si no matan nada, regresan a casa demasiado cansados para estar furiosos.

Si la enemistad entre familias se hace intensa, una de ellas debe emigrar a la selva durante algún tiempo hasta que los ánimos se aplacan; si la cosa se hace insoportable, una de las familias debe abandonar la banda y unirse a otra, o bien varias familias ampliadas se desgajan de la banda y establecen otra nueva. Rara vez las diferencias son tan profundas y duraderas como para que sea necesario recurrir a este método de resolverlas.

Guerra

En contra de la falsa concepción popular, los siriono no constituyen un pueblo belicoso. En este sentido, los autores como Nordenskiöld (1911, vol. 57, pp. 16-17) han creado una imagen distorsionada. La guerra entre bandas sencillamente no existe y cuando los siriono han entrado en contacto con otros pueblos, indios o blancos, ellos han padecido las incursiones y rara vez las han hecho. En realidad, toda la historia de los siriono, por lo poco que sabemos de ella, parece reflejar una estrategia de retirada antes que de ataque. Siempre que han entrado en contacto con otros grupos, se han visto obligados a retirarse más y más profundamente dentro de la jungla impenetrable con objeto de evitar la derrota, y al retirarse de las tierras previamente ocupadas, parecen haber ofrecido poca resistencia en defensa de su territorio.

La actual distribución de los siriono parece claramente dar testimonio de esta política de renuncia al contacto. Los grupos aborígenes que todavía sobreviven se esparcen por un área inmensamente grande y están localizados en bolsas aisladas de terrenos de selva que son los más inaccesibles y los menos deseables, donde no tienen relaciones de contigüidad con nadie y están rodeados de pueblos hostiles. Sólo el hecho de que los siriono mantengan una forma seminómada de existencia, y que las tierras despobladas del este de Bolivia sigan siendo extensas y relativamente ricas en animales y plantas comestibles, ha hecho posible para los pocos que todavía sobreviven en las selvas estar a salvo de la civilización y de la extinción.

No obstante, debe llamarse la atención sobre el hecho de que, de vez

en cuando, los siriono se han desquitado de las oleadas de crímenes cometidos contra ellos. Mientras que parece que rara vez, si es que alguna, han respondido a los ataques hechos contra ellos desde el sur por los llamados yanaigua y desde el norte por los baure, con objeto de matar a sus hombres y capturar a sus mujeres y niños, esporádicamente han matado (con arcos y flechas) a blancos y a indios guarayos misionizados, tanto en venganza de asesinatos como con la intención de conseguir herramientas de hierro y alimentos. La reputación belicosa de los siriono parece haberse desarrollado, en realidad, a consecuencia de estas pocas incursiones, aisladas y desorganizadas, que tuvieron su clímax durante el último *boom* del caucho (en la década de 1920), cuando hubo una gran afluencia de sangradores de caucho en algunas de las zonas que ocupaban. Los *siringueros,* siempre que era posible, mataban a los indios sin piedad, y éstos, a su vez, se vengaron en ocasiones, acechando a algún trabajador del caucho que mataban para robarle sus machetes y hachas. Pero cuando en 1928 acabó el *boom* del caucho, momento en el que probablemente los siriono ya disponían de un adecuado surtido de herramientas, la mayor parte de los blancos dejaron la zona y las incursiones desaparecieron. Poco después, algunos de los blancos que se quedaron en la región establecieron contactos pacíficos. Hoy, los siriono que vagan por la vecindad de las misiones franciscanas de los guarayos, algunas veces, roban maíz y mandioca de los huertos adyacentes a las misiones, pero rara vez matan a personas como consecuencia de tales correrías. Hablando en términos generales, cuando los guarayos tienen contactos con los siriono, las relaciones son cordiales.

Los enemigos a que más temen actualmente los siriono son los llamados yanaigua, que les hostigan por el sur, y un pequeño grupo, probablemente constituido por baure salvajes, que a veces les ataca por el norte. Casi nada se sabe de estos dos grupos de indios, excepto que son guerreros y hostiles. Ambas tribus son equiparadas por los siriono bajo el mismo nombre, *kurúkwa,* una especie de monstruo, y se evitan cuidadosamente siempre que es posible.

DAVID TAIT

EL SISTEMA POLÍTICO DE LOS KONKOMBA

Los konkomba viven en la parte septentrional de Togo, repartidos tanto en territorio del mandato francés como del mandato británico, y principalmente en las márgenes del río Oti, afluente del Volta. Su país está situado entre los 9° y los 9°50' latitud norte, y los 0° y 0°50' longitud este. El total de la población es de unos 45,000 individuos. Su lengua pertenece al grupo gurma, de la familia volta. Habitan en su gran mayoría la gran llanura herbácea que se extiende entre las colinas bajas de los Dagomba Orientales y las colinas Kotokoli. La llanura se encuentra a escasa altitud sobre el nivel del mar y las condiciones de vida en ella son más bien duras, oscilando entre una sequía considerable y unas severas inundaciones. Las unidades residenciales se agrupan en pequeñas aldeas compuestas de alrededor de unas doce de ellas, y se emplazan sobre las pequeñas lomas diseminadas por la llanura; durante la estación húmeda la comunicación entre las aldeas resulta muy difícil.

Los konkomba son cultivadores de grano, principalmente mijo y sorgo, pero cultivan también ñames. El grano se cultiva en granjas próximas a las unidades residenciales, el ñame en granjas más alejadas situadas en la espesura. Los konkomba tienen también algún ganado, pero le dedican más bien poca atención; este ganado suele ser apacentado por niños y niñas de edades comprendidas entre los 10 y los 14 años. Las compras matrimoniales se efectúan en cereal y servicios, nunca en ganado, si bien éste es a veces empleado para comprar mujeres de los kabire, sus vecinos por el este.

La unidad más importante del sistema político y social puede ser denominada «clan», y el clan ocupa la única unidad territorial claramente conocida, que puede ser denominada «distrito»: así la palabra «clan» implica siempre una determinada extensión de territorio y, a la inversa, un «distrito» comporta siempre un «clan» ocupante. Los clanes se agrupan en tribus, cuyo carácter expondremos más adelante. Las áreas tribales pue-

den ser concebidas como formadas por la totalidad de los distritos integrantes. El distrito es una porción de tierra de hasta 2.5 millas cuadradas ocupadas por un grupo de miembros del clan y sus dependientes, que en total muy raramente superan los 250 individuos. Incluye normalmente tierras de grano alomadas y áreas de maleza donde se establecen las granjas de ñame, y donde el clan se provee de leña. Los distritos incluyen igualmente porciones de llanura inundada que permanecen cubiertas por el agua durante varios meses y resultan, por tanto, inservibles para la agricultura. Algunos clanes mantienen derechos de pesca sobre determinadas porciones del Oti y sus afluentes y, todos por igual, derechos de caza en su propio territorio.

El clan se halla comúnmente segmentado en dos linajes agnaticios principales, aunque en algunos casos pueden encontrarse tres y hasta cuatro linajes principales por clan. Cada linaje principal, segmentado en sí mismo, se concibe como una estructura genealógica que abarca unas cinco generaciones, sobre la base de las cuales puede establecerse de forma precisa el parentesco entre dos miembros cualquiera del linaje. Los linajes principales se hallan habitualmente, aunque no de manera invariable, segmentados en dos linajes menores igualmente segmentados. Al frente de cada linaje existe un anciano, el hombre más viejo del linaje, y el individuo de más edad entre los dos o más jefes de linaje principal puede ser considerado como el anciano del clan.

No existe término konkomba, en forma de nombre abstracto, para designar exclusivamente el término «linaje», pero la palabra *onibaa* puede, en algunas de sus aplicaciones, ser empleada en este sentido. Esta palabra es una abreviación de la frase *ti je onibaa:* «somos (los hijos de) un solo hombre». También con relación al linaje se suelen emplear los términos *odzabaa*, otra forma de decir «un solo hombre», y *mfum mbaa*, «una vez». El término *onibaa* (un solo hombre) se aplica literalmente al grupo de hijos de un solo hombre. Pero se aplica igualmente al linaje menor, estructura que abarca de tres a cuatro generaciones; al linaje principal, y al clan mismo, todos ellos estructuras, si no permanentes, ampliamente estables. El clan, pues, se concibe como un grupo de descendencia, corno los descendientes de algún remoto ancestro, actualmente perdido, cuya descendencia común no puede ser descrita genealógicamente.

Cada distrito posee un determinado número de santuarios dentro de sus límites. De ellos, el más importante, en todos los sentidos, es el santuario de la tierra: el principal santuario del culto a la tierra y del culto a los antepasados, que constituye el símbolo del clan y del distrito autónomo.

La fisión del linaje es un proceso casi continuo en esta sociedad y viene dado como consecuencia del incremento de la población y del agotamiento de la tierra. Cuando un grupo de parientes se separa de sus compañeros para asentarse en un nuevo punto dentro de los límites de

su distrito natal, se produce una fisión intradistrital. Si este grupo de parientes, habitualmente hermanos, se establece en una zona de maleza inocupada dentro del país konkomba, lo que se produce entonces es una fisión extra-distrital. Para el establecimiento extra-distrital, el grupo de parientes que emprenden la separación consulta a un adivino con el fin de descubrir el santuario de la tierra y el resto de los santuarios del área que se proponen ocupar. El descubrimiento del santuario da nacimiento a un nuevo distrito y un nuevo clan. Y si bien el nuevo clan al principio no es sino un pequeño grupo, llega con el tiempo a crecer hasta segmentarse y formar el clan segmentado de linajes segmentados habitual entre los konkomba.

Los dos linajes principales que componen los clanes están contrapuestos. Mediante la contraposición de linajes se significa la división de las funciones rituales según la cual uno y otro se distinguen respectivamente como «El propietario del pueblo de la Tierra» y «El pueblo del Anciano». El individuo de más edad de los «Propietarios del pueblo de la Tierra» es el *otindaa,* el Propietario de la Tierra, mientras que el más viejo de entre los «Pueblos del Anciano» es el *onekpel* o Anciano. El ancestro primordial de los «Propietario de la Tierra» es descrito como «el primero que vino aquí»; el ancestro primordial de los «Pueblo del Anciano» es el «que ayudó al primero que vino aquí».

El Propietario de la Tierra *(otindaa)* es el guardián de los santuarios pertenecientes al clan contrapuesto, pero en algunos de estos santuarios el Anciano *(onekpel)* es quien celebra los sacrificios. Existe, pues, una división de funciones rituales entre ambos, y el *otindaa* es ritualmente superior al *onekpel.* Es tentador argüir que el *onekpel* es, en cambio, políticamente superior al *otindaa,* lo que en realidad puede ser cierto. Pero la contraposición de linajes es más bien rara entre los konkomba; hasta el presente conozco tan sólo seis clanes de este tipo (sobre un total de más de cien), y justamente en los seis sucede que el «Anciano» es más viejo que el «Propietario de la Tierra». Puede decirse, entonces, que lo que considero como una leve senioridad de la autoridad política en el Anciano no es más que la conformidad con la norma konkomba de que en cualquier situación la persona de más edad entre los presentes es quien ejerce la autoridad. Parece más seguro, en estas condiciones, considerar que son sólo las funciones rituales las que se dividen los ancianos y suponer al hombre de más edad como Anciano políticamente superior, en los clanes contrapuestos no menos que en los meramente duales.

La contraposición de linajes principales se produce, pienso, al crecer y segmentarse un linaje principal. Cuando un linaje principal se segmenta para formar unidades de igual orden, y las aldeas en que los miembros de dichas unidades viven están separadas en el espacio, los miembros de los dos nuevos linajes principales pueden efectuar alianzas matrimoniales entre sí. Pero cuando los segmentos surgidos de un linaje prin-

cipal y los miembros de cada uno de ellos viven, bien sea en el mismo poblado, bien en poblados de estrecha vecindad, no tiene lugar alianza matrimonial alguna, y uno y otro linaje tienden a contraponerse. El linaje principal es en sí mismo exógamo; el clan constituye una unidad exógama cuando está compuesto de un único linaje mayor o de dos linajes mayores contrapuestos.

Existen pues variaciones en la forma de los clanes, tal como pueden ser encontrados en un determinado momento en el tiempo. Pero la pauta alternativa de clanes duales y contrapuntuales, tal como la he perfilado, constituye la pauta ideal en que todos los clanes se aproximan. La forma de cualquier clan varía escasamente a través del tiempo, al igual que el distrito que ocupa. Cuando la población aumenta hasta superar un determinado límite, se produce la fisión, y puede suceder que un clan vecino esté en condiciones de desprenderse de una parte de su tierra para entregarla al vecino en necesidad. Con el tiempo, el nuevo clan puede quizás requerir nueva tierra y ser capaz de expandirse a costa de un tercer vecino. Los límites del distrito, como puede verse, no son ni fijos ni inmutables, sino que avanzan y retroceden.

El clan, en su distrito, es una unidad económica, ritual y legal. Es una unidad económica en lo que al cultivo de las granjas, el pastoreo, la caza y la pesca respecta. El clan, en realidad, se autobastece, y probablemente lo hizo de manera absoluta hasta la llegada del tejido y de los tejedores moshi. Siempre ha habido mercados entre los konkomba, pero algunos de ellos están creciendo rápidamente. En estos mercados de mayor envergadura los productores konkomba venden sus productos —grano, ñame, suministros— a los mercaderes visitantes; los konkomba, a su vez, compran vestidos, hojas de hoz, etc. El clan es una unidad económica en cuanto que es una unidad productiva. Dentro de él opera un sistema de asistencia recíproca en el trabajo de la granja. Y, si bien la asistencia se proporciona a cualquier miembro del propio clan, el sistema se aplica especialmente al linaje menor. Por otro lado, mientras la tierra se halla claramente distribuida entre los linajes principales, no existe tal división para la caza y la pesca, que son derechos ejercidos por cualquier miembro del clan sobre todas las aguas y tierras del clan.

Como unidad ritual, podemos ver al clan en acción en el rito principal de la estación seca: «vertieron agua sobre la tierra». Es primariamente éste, por más que tenga lugar bastante antes de la época de la sementera, un rito de siembra. Constituye una ofrenda a la tierra en nombre del clan y de todos sus segmentos. El clan, no obstante, no es una unidad ritual indivisible, puesto que los ritos de la cosecha se celebran en cada unidad residencial por separado y no como rito comunal. De cualquier forma, los cabezas de unidad residencial no celebran sus ritos caseros al azar; los componentes de un linaje menor ofrecen su sacrificio en el mismo día o pocos días después que el jefe de linaje menor

ha dado orden de llevarlo a cabo. En estos ritos, los principales del año agrícola, el clan, en vez de aparecer corno una unidad ritual, se manifiesta corno una unidad compuesta de partes.

El clan, con sus jefes rituales y morales, los ancianos de linaje, es igualmente una unidad de control social. Dentro de sus límites existe un arreglo obligatorio de disputas, sin recurso a la fuerza.[1] Fuera de los límites del clan desaparece todo rastro de arbitrajes necesarios o arreglo de disputas, para dejar lugar a los medios violentos y la amenaza del talión. Cuando una transgresión de los standards ocasiona la interrupción de la comunicación dentro del clan, turbando el normal funcionamiento de las partes, se hace precisa una acción de contrarréplica por parte de los individuos y de los grupos, que restaure la comunicación. Estas acciones de contrarréplica, que constituyen la actividad jurídica, son: el ostracismo a un vecino, la insistencia en la devolución después del robo, el pago de compensación por destrucción de cultivos e, incluso, en ocasiones, la coacción física de miembros del clan. El papel del anciano, en lo que al control social se refiere, es insistir en la observancia de las normas establecidas por el uso. De hecho, el anciano no tiene poder para obligar a ejecutar una decisión, pero puede pronunciarse sobre lo que es justo en cada caso según la costumbre. Su poder para obrar así surge de su relación con la tierra, de la que es el guardián, y de su relación con los ancestros, de quienes está más próximo que ningún otro miembro del clan. Su poder es, por tanto, ritual y moral, no judicial. El homicidio entre miembros del clan parece que no ocurre nunca. De cualquier modo, dicen los konkomba, si un hombre mata a otro de su propio clan, debe morir. Dios no podría permitir que alguien que ha matado a su hermano siga viviendo y no existe protección medicinal o ritual para el fratricida.

El clan constituye una unidad autónoma de control social, en cuanto que no existe autoridad superior a la del anciano para imponer una solución con respecto a los miembros recalcitrantes. Dentro del clan no hay una fuerza organizada que pueda ser empleada para asegurar la conformidad, ni otra coerción que el poder moral y ritual del anciano y la difusa sanción que supone la desaprobación del grupo de parientes.

Así como existen acciones reprobadas dentro del clan, que entran en la esfera de las actividades jurídicas, se producen también entre los clanes de una tribu disputas y ofensas que entran en el campo de las

1. No hablo de «ley», puesto que considero prudente limitar este término al uso que Radcliffe-Brown y Seagle hacían de él: la «ley» como prescriptiva, normativa y públicamente sancionada. Aunque indudablemente existen entre los konkomba obligaciones de cumplir los standards de conducta y sanciones sobre el incumplimiento de estos standards, los standards en sí mismos no han sido legalmente promulgados ni interpretados judicialmente, ni tampoco existe un ejecutivo que obligue su cumplimiento. Por consiguiente, no hablo de ley, sino de actividades jurídicas y de sistema de control social.

actividades guerreras y a las que podemos llamar «disputa», quedando reservado el término «guerra» para los casos de hostilidad permanente o de lucha esporádica entre tribus.

Radcliffe-Brown, en su introducción a *African Political Systems,* decía: «Al tratar de sistemas políticos... estamos tratando con la ley por un lado y la guerra por otro». En el sistema konkomba, el clan, como unidad autónoma de control social, es la única unidad mayor en que tanto la guerra como la disputa son imposibles. Esto la constituye en la unidad principal del sistema político, un cuerpo moralmente consciente, dentro del cual existe un sentido de la obligación moral hacia los demás miembros del clan y un sentido de lealtad hacia el territorio. Control moral dentro del territorio del clan, pero no fuera de él, y fuerza o amenaza de fuerza fuera, pero no dentro; los límites del clan hacen de éste la unidad política de los konkomba.

Tan simple como la segmentación vertical del clan konkomba, es su segmentación horizontal. Los grupos de hombres de la misma clase de edad que segmentan el clan en quince estratos tienen relación con el sistema político sólo en cuanto, independientemente del clan, ordenan a los miembros de éste de mayor a menor edad, de modo que en cada situación quede perfectamente definido quién es la persona de más edad. La autoridad la ejerce siempre la persona de más edad entre los presentes: el hecho de explicitar las relaciones de edad es solamente un recurso para asignar la autoridad a personas, ya que las clases de edad entre los konkomba no son grupos corporados.

Existe, sin embargo, otro grupo que sí tiene funciones corporadas: el grupo conocido como «los jóvenes». Todos los hombres no casados del clan y comprendidos entre los 18 y los 40 años pertenecen a esta asociación. Son dos principalmente las funciones corporativas que cumple dentro del sistema político. En primer lugar, es el grupo que lleva adelante la disputa en nombre del resto del clan. En segundo lugar, danza como tal grupo en los entierros de los ancianos de clanes vecinos. Es, por tanto, evidente su importancia en las relaciones de amistad y hostilidad entre clanes. En tanto la segmentación de linajes en la sociedad konkomba supone la división de los miembros del clan, los «jóvenes» pueden concebirse como actuando de elemento de unión. De este modo, la función centrífuga de la segmentación se ve contrarrestada por el efecto centrípeta de la asociación de «jóvenes», en la cual la diversidad del linaje se difumina en favor de la igualación de sus miembros como guerreros y danzantes.

Paso ahora a considerar las relaciones entre clanes de una misma tribu. Se dan aquí cuatro tipos de relación positiva y estable. De ellos, el más importante es la relación recíproca, diádica y ritual entre clanes que son *mantonib* entre sí. Ser *mantonib* significa que cada clan proporciona asistencia al otro en ocasiones rituales. En cualquier rito del clan, in-

cluso en los ritos privados de redención de votos, un representante del clan *mantonib* debe estar presente.

No obstante, al igual que otros muchos conceptos konkomba, el de *mantonib* no es un concepto simple. Los dos o más linajes principales que forman juntos un clan, se dice que son *mantonib* entre sí. Las mujeres, por su parte, que en su mayoría se casan en clanes distantes del suyo propio, cuando necesitan asistencia ritual de las mujeres de su clan, designan a la hermana de clan que proporciona dicha asistencia con el nombre de *manto.* Podríamos pues suponer que el término *manto* es traducible como «compañero de clan en situación ritual».

Un segundo vínculo entre clanes es la relación patri-filial. Cuando la fisión extradistrital provoca el crecimiento de un nuevo clan que se establece no lejos del clan original, el vínculo ritual entre ambos clanes permanece durante largo tiempo, fundado precisamente en el recuerdo de la conexión genealógica. Este tipo de relación es también, ocasionalmente, denominado *mantonib.* Pero me parece que de modo un tanto diferente. Mientras un clan *mantonib,* en el pleno sentido de la palabra, proporciona asistencia en todo tipo de situación ritual y debe estar presente antes de que el rito dé comienzo, los clanes que mantienen entre sí una mera relación patri-filial, sólo proporcionan asistencia ritual para los entierros. Los miembros del clan más antiguo envían un paño que debe servir para cubrir el cuerpo mientras es llevado a la tumba. Si los clanes están tan distantes entre si que el cumplimiento del servicio pudiera suponer una dilación del entierro, éstos se limitan a informarse entre si de las muertes que tienen lugar en el clan. A distancias de más de 12 o 15 millas, el vínculo entre clanes relacionados patri-filialmente no parece comportar ya ningún tipo de deber ritual recíproco, y la relación de descendencia entre ambos se mantiene como un mero recuerdo.

La relación entre el clan original y el clan surgido de él es intransitiva. Esto significa que, si bien entre el primer clan y su retoño el vínculo se mantiene, entre el primer clan y un eventual tercero, esto es, un retoño del segundo, no existe ya relación alguna. La no transitividad de las relaciones patri-filiales en las condiciones ecológicas del país konkombo parece ser uno de los factores que inhiben el crecimiento de amplias unidades.

Atribuir el origen de la relación *mantonib* a esta relación patri-filial se presenta como una verdadera tentación. Así y todo, mientras la relación *mantonib* es siempre diádica, el clan puede tener un cierto número de clanes filiales. Sólo conozco un caso en el que la relación *mantonib y* la patri-filial se imbrican. Esta imbricación puede haberse producido a consecuencia de un desplazamiento en la relación. Clanes enteros abandonan a veces su distrito para asentarse en otro sitio, quedando así sin *mantonib.* En dos casos donde esto ha ocurrido, el clan que había emigrado estableció nuevos vínculos *mantonib* con otro clan.

Un tercer vínculo entre clanes es lo que yo llamo «alianza». Los clanes que aparecen como aliados entre sí son invariablemente vecinos muy próximos y muy frecuentemente contiguos. No existe una palabra en konkomba de la que «alianza» sea la traducción; los konkomba usan la frase «los conocemos». «Conocer gente» no implica necesariamente la existencia de mutuos derechos y deberes, pero funciona en muchos contextos. Por ejemplo, nadie trata de pujar el regateo con «alguien que conoce» tanto como lo haría con un extraño. Un conductor de transbordador cobra 3 peniques a los konkomba y un chelín a los moshi, a «alguien que conoce» lo pasa por nada. Las relaciones a partir de las que la alianza surge son las del parentesco por afinidad, las de amistad y las aventuras amorosas que tienen lugar entre clanes que viven en estrecha yuxtaposición. Así pues, si bien el vínculo *mantonib* puede surgir de la relación patri-filial entre clanes, prefiero pensar la relación *mantonib* como más bien similar a la existente entre un clan y su aliado más próximo. Donde la naturaleza de la alianza aparece con mayor evidencia es en el sacrificio mayor ofrecido a la tierra, en el que los clanes aliados se invitan entre sí para participar en los ritos celebrados por cada uno. La distinción entre *mantonib* y alianza se manifiesta aquí claramente: los *mantonib* deben estar presentes en el rito mientras los aliados sólo vienen para la cerveza.

Son estos tres vínculos —la relación diádica y ritual del *mantonib*, la relación patri-filial, y la múltiple relación de alianza— los que ayudan a enlazar clan con clan. Los tres constituyen relaciones duraderas entre estructuras, pero aunque de larga duración en el tiempo, su extensión en el espacio es más bien reducida.

Existe entre clanes de la misma tribu otro vínculo, el del rito llamado «entierran la lucha», por el cual quedan zanjadas las disputas. Entre clanes de una misma tribu, este rito, que consiste en el enterramiento simbólico de las flechas, puede poner fin a una disputa de varios años de lucha. Entre clanes de tribus distintas la lucha no tiene nunca fin.

La disputa normalmente comienza por querellas a causa de mujeres o a partir de una intromisión de los hombres de un clan en los derechos de caza y pesca de otro. Los konkomba practican el desposorio de niñas pequeñas con jóvenes de alrededor de veinte años, quienes a partir de entonces y hasta que la niña cumple 18 tienen que prestar servicios y cereal de noviazgo a su suegro. Así pues, ningún hombre adquiere esposa, a menos de heredar una viuda, hasta la edad de 40 años. Durante este largo período de celibato forzoso los hombres se dedican a las aventuras amorosas con las muchachas núbiles y las jóvenes casadas. Se dice que en el pasado los hombres buscaban descubrir y llegaban a matar a los amantes de sus desposadas. Hoy en día esto no es tan usual, pero si un hombre descubre en su casa (nada hay que pueda ser propiamente llamado una ceremonia de bodas) al amante de su esposa, intentará matarlo. El amante cogido *in flagrante delicto* puede considerarse afortunado si logra

escapar con sólo una buena herida. Si el marido logra matar al amante, es muy probable que esto dé lugar a una disputa entre los respectivos clanes.

Igualmente, si bien ningún clan tiene derecho exclusivo de caza y pesca en su territorio y aguas, sino que los comparte con sus aliados, en cambio sí tiene derecho exclusivo a quemar la hierba en sus tierras y a iniciar la pesca en sus aguas. La caza de bosque se efectúa quemando la hierba para conducir las piezas; la pesca se lleva a cabo en ríos y lagos cuando éstos están bajos de nivel. Ambas actividades se efectúan, pues, en un muy breve período del año. Una vez la maleza ha prendido por entero y los lagos han sido bien explotados, no vuelve a haber más caza ni pesca durante el resto del año. Quemar la maleza de otro clan o pescar en sus aguas supone, pues, privar a éste de su comida y afectar seriamente su provisión de carnes ahumadas. Intromisiones de este tipo provocan duras luchas en las que pueden ser muertos hasta una docena de hombres y más. Si aún las pérdidas por un lado son consideradas desproporcionadas, la lucha tiene muchos visos de continuar, ya que el bando perdedor no dejará de buscar venganzas.

Mientras las luchas por defender los derechos de tierras y aguas implican a todos o a la mayoría de los miembros del clan, la lucha por mujeres no se extiende sino gradualmente, implicando a diversos miembros del clan. Un hombre asesinado por el marido de su amante debe ser vengado, en primer lugar, por un hijo de su misma madre. Pero la lucha es muy verosímil que se extienda a los hombres de la casa del muerto, de ahí a los hombres de su linaje menor e igualmente a su linaje mayor y su clan. A partir del primer homicidio puede perfectamente desenvolverse una reyerta que dure años, hasta que uno u otro de los contendientes, cansado de la larga lucha, ruega a un clan neutral que sugiera a su adversario «enterrar la lucha».

Los vínculos perfilados hasta aquí tienen, en adición a su aspecto positivo de deberes recíprocos, el aspecto negativo que es la disputa, si bien entre clanes unidos por tales vínculos la disputa puede quedar mitigada e incluso obviada. Entre *mantonib* se dice que la disputa está prohibida y, yo personalmente, no conozco ningún ejemplo de disputa entre *mantonib*. En un caso un hombre de un clan sorprendió a un hombre de su *mantonib* con su esposa y no le dio muerte. Por el contrario, también he oído de un hombre que amenazó de muerte a otro hombre que no sólo era su *manto,* sino también el hermano de su madre. Iba, sin embargo, desarmado en ese momento.

De manera similar, los clanes en relación patri-filial no suelen recurrir a la disputa. Los individuos de dichos clanes no son *dejaa* (miembros del clan) entre sí, pero las conexiones rituales y genealógicas entre ellos parecen prohibir disputas y homicidios. En contrapartida, dos clanes descendientes del mismo clan mantuvieron hace unos treinta años una disputa que aún es ampliamente recordada en el país de los konkomba. La

lucha, muy dura, quedó registrada en las actas del distrito por mano del Comisario de Distrito. Habitualmente, aunque los clanes en relación patrifilial no mantienen entre sí disputas, tampoco acuden nunca uno en ayuda de otro, cuando uno de ellos está implicado en una de ellas.

Las disputas entre aliados, por su parte, no son imposibles, pero son bastante improbables. Tras un homicidio que involucre clanes aliados, siempre cabe la posibilidad de una acción ritual por parte de los ancianos para proteger la tierra. Después de una muerte, los ancianos del clan del hombre muerto previenen a los jóvenes de marchar a vengar la muerte de su hermano hasta que los ancianos del clan del matador ofrezcan sacrificios. Se ofrece un ave y una cabra al santuario de la tierra del hombre muerto y, una vez ofrecido el sacrificio, no ha lugar a acción vengativa alguna.

Así, aunque los konkomba dicen de la muerte de un hombre de otro clan que «no importa» o que «no es nada», de hecho los tres vínculos mencionados entre clanes próximos actúan para prevenir las disputas o disminuir su severidad. No existe, sin embargo, sanción religiosa para los asesinatos de gente de otro clan y el homicida tiene a su disposición dos medios de protegerse. Los jóvenes duermen todos juntos en una misma habitación. En esta habitación hay un símbolo llamado *dzambuna* y un cuerno-medicina llamado *igi*. El homicida duerme al lado de ellos para protegerse del espíritu del hombre asesinado.

De cualquier forma, estos vínculos rituales no son suficientes para crear nuevos agrupamientos a un nivel más alto, dentro de la estructura. Los clanes ligados por estos tres tipos de relación no desembocan en la formación de un cuerpo organizado de mayor escala que el clan. De este modo, el clan, incluso estando ligado a otros cuatro o cinco clanes, continua siendo la mayor unidad corporativa del sistema.

Los clanes, no obstante, si forman tribus. Una tribu konkomba puede ser definida según cinco criterios. Cada tribu tiene un nombre; cada una de ellas es una unidad territorial en la que el territorio de la tribu está formado por la totalidad de los distritos de los clanes componentes. Los clanes de la misma tribu pueden constituirse como *mantonib* o como aliados entre sí. Los clanes de la misma tribu se asisten entre sí en las luchas intertribales. Además, los hombres de muchas —si bien no todas— las tribus pueden distinguirse por sus marcas faciales. No sé cuál es el número de las tribus konkomba, personalmente he visitado miembros de doce tribus distintas; la mayor de unos 6.000 miembros, la más pequeña de alrededor de 2.000.

Las tribus no pueden ser consideradas grupos corporados, por cuanto no tienen ancianos de tribu, ni jefes, ni líderes rituales cuyo poder se extienda a todos los clanes de la tribu. No existe jerarquía de clanes dentro del marco tribal. Sólo con relación a la lucha intertribal es posible per-

cibir la unidad tribal en acción y cómo la representación de la tribu puede ser asumida por cualquier miembro en absoluto.

La guerra tribal no es una convocatoria general de regimientos para luchar en línea de batalla hasta que el enemigo cede. Es más bien un estado de hostilidad permanente que, intermitentemente, estalla en pequeñas luchas. Esta hostilidad no es ni siquiera notoriamente evidente, sino que se manifiesta más bien en la actitud de reserva, en la tendencia a mantenerse aparte que muestran los miembros de una de las tribus al visitar el mercado de la otra. Después de cada estallido, la reserva se transforma en cautela debido a que el más mínimo roce por parte de uno de los contendientes puede llevar a un inmediato recrudecimiento de la lucha. Los estallidos de guerra tribales son en la actualidad más bien raros, pero es bien claro que cuando uno nuevo ocurre está explícitamente conectado con el anterior. En 1951 dos hombres de la tribu bemokpem y uno de la tribu betshabob murieron en una lucha entre hombres de ambas tribus, y la lucha estaba expresamente relacionada con una lucha de 1950 en la que un hombre bemokpem había sido muerto. Nadie duda de que los bemokpem intentarán pronto un nuevo ataque, ya que han perdido tres hombres contra uno en las dos luchas que han tenido lugar hasta la fecha. En la primera un hombre de los bemwatiak, clan de los betshabob, mató a un hombre de Lagea. En la segunda, hombres de un clan bemokpem desconocido atacaron a otros del clan bekujom, de la tribu betshabob. Esto significa que los bemokpem no buscaron vengarse únicamente en el clan del hombre que había matado a su compañero de tribu, sino en cualquier betshabob que el azar les ofreciera.

La tribu es, pues, una fusión de clanes para formar una unidad de más elevado orden que el clan, y entre estas estructuras tribales se dan relaciones de permanente hostilidad. La fusión de segmentos en la sociedad konkomba es como sigue: los linajes menores se funden, a efectos de acción corporativa, en un linaje mayor, los linajes mayores se funden en clanes, y los clanes en tribus. La fusión de linajes mayores y menores ocurre en diversos contextos —de actividades económicas, jurídicas y rituales— y forman unidades políticas que son unidades de control social. Los clanes, aunque se asisten entre sí ritualmente, solamente se unen para la guerra tribal.

El sistema político parece, por lo que hemos visto hasta ahora, bastante simple, pero aún queda por contestar la pregunta más difícil: «¿Por qué las tribus no se fusionan en un solo pueblo?». Los konkomba sí que hablan, aunque muy ocasionalmente, de «todos los konkomba». Pero no existe evidencia de que las tribus se pensaran alguna vez a sí mismas como segmentos que podrían unificarse en una estructura de orden más alto que la tribu. La evidencia de que disponemos, relativa a la invasión de los dagomba, sugiere que éstos fueron capaces de tomar a los konkomba tribu por tribu e incluso clan por clan. La invasión dagomba des-

de el norte y el oeste, como parte de la expansión de los pueblos de lengua mole-dagbane, ocurrió al parecer a principios del siglo XVI, expulsando a muchos konkomba de las zonas que antes ocupaban, hacia sus actuales emplazamientos ribereños. No existe evidencia de una acción concertada contra el invasor dagomba, e incluso clanes que hoy día viven uno junto al otro carecen por entero de tradición con respecto a una defensa común contra los dagomba. La presente contigüidad no indica, sin embargo, que los actuales vecinos se asentaron de este modo precisamente después de la invasión dagomba, ya que la movilidad espacial es más bien amplia entre los konkomba.

No es fácil, por tanto, expresar cuál sea el concepto que los konkomba tienen de sí mismos. Es claro que no es un concepto político, en el sentido de una unidad en un sistema de control social. Hay un número de tribus —doce como mínimo— que se consideran a sí mismas como bekpokpam, habitan el Rekpokpam y hablan lekpokpam. Pero existen también pueblos vecinos, de los que poco o nada se conoce aún, que, aunque similares en cultura, organización social y lenguaje, así y todo no se consideran bekpokpam sino, por ejemplo, tshiemba, mejor conocidos como basare. Los basare, junto con los rabire y los gurma, son estrechamente afines a los bekpokpam, y los cuatro se distinguen entre sí por escasas variaciones de lengua y de cultura. Estos nombres no denotan unidades políticas que pueden entablar guerras entre sí. Una guerra entre una tribu konkomba y una basare no compromete nunca a las demás tribus konkomba y basare.

Hasta donde alcanza nuestro conocimiento, por tanto, todo lo que podemos decir del agregado de pueblos que hablan la lengua gurma es esto; el sistema político está constituido por un conjunto de relaciones entre unidades muy pequeñas, los clanes, dentro de los cuales el uso de la fuerza y la aplicación del talión están prohibidos, y entre los cuales las relaciones bien potencial o bien permanentemente son hostiles. Estas relaciones de hostilidad se ven mitigadas por un sistema de relaciones diádicas y rituales entre clanes que agrupan de manera efectiva los clanes en tribus.

Puede ser que, en el fondo, la diferencia de estos cuatro pueblos radique en una serie de diferencias concurrentes de cultura. El único criterio que puede sugerir la existencia de un lazo común entre todos los konkomba es su tabú de comer carne de serpiente; los basare parecen tener un tabú similar con respecto a la carne de perro. Es posible que muchas pequeñas diferencias culturales se resuman y se expresen en esta diferencia de tabúes.

Sobre una amplia área que se extiende por toda la llanura del Oti y las colinas que la rodean, encontramos estos cuatro pueblos tan semejantes en cultura y organización social. El total de población es difícil de calcular. Esta población no forma una unidad política, como tampoco

la forman ninguno de los cuatro pueblos. Pero forma una especie de campo en el que se encuentran unidades políticas, cada una de ellas con su propia esfera de relaciones. La unidad dentro de la cual el orden se mantiene por medios pacíficos es el clan, y cada clan mantiene relaciones de hostilidad potencial con todos —a excepción de unos pocos— los demás clanes de la región. Estas relaciones de hostilidad no son todas igualmente violentas. Para cualquiera de los clanes centrales las relaciones con los clanes vecinos son en su mayor parte amistosas. Más allá de estos clanes habitan otros con los que la reyerta es siempre posible, y aún más allá otros, de diferentes tribus, con los que la tribu de aquel con el que comenzamos está siempre potencialmente en guerra. Pero todavía más allá de esas tribus existen otras con las que nuestro clan no tiene relación en absoluto. La guerra intertribal no sucede de tal modo que cualquier tribu konkomba esté manteniendo un estado de guerra permanente con todas las demás tribus. De hecho, pocos hombres llegan a conocer los nombres de seis tribus en total, incluyendo la propia. Los betshabob luchan duramente contra sus vecinos los bemokpem, pero pocos de ellos conocen siquiera de nombre a los benandem, que viven más allá de los bemokpem por el sur. Esto quiere decir que ni siquiera la relación de hostilidad permanente tiene una muy amplia extensión en este sistema.

Las relaciones de hostilidad entre tribus se ven aminoradas, no obstante, en el plano individual por los lazos de parentesco por afinidad, y especialmente de parentesco matrilateral. Los vínculos entre un individuo y el clan de su madre son efectivos de dos maneras. En primer lugar, se halla ligado a todos los hombres del linaje principal de su madre y, en menor medida, a todos los individuos de los demás linajes principales de su clan, por una relación jocosa. Este tipo de relación jocosa entre individuos que se tratan entre sí como hermanos de madre prohíbe cualquier tipo de derramamiento de sangre entre ellos. Un vínculo de este tipo se establece primariamente entre un individuo y un linaje pero, puesto que las viudas se heredan dentro de la extensión del linaje menor, la relación se extiende a ambos términos. Es ésta, sin embargo, una relación que dura lo que dura la vida de los individuos que la establecen. Más importante quizás, aunque no de mayor duración, es la relación entre individuos cuyas madres provienen del mismo clan. Se llaman entre sí *nabo*, literalmente, hijo de madre. Se trata de una relación de amistad obligatoria, aunque no lleve consigo otras responsabilidades o deberes. Las personas que son *nabo* entre sí deben mostrarse amistosas cuando se encuentran; es decir, no pueden discutir entre sí y deben mantener al otro lejos de toda querella con otras personas. Teniendo en cuenta la gran dispersión en el espacio de mujeres que se han casado fuera de su clan, no cabe duda que los *nabo* de una persona están igualmente dispersos, lo que provee al individuo de puntos donde sentirse seguro, que de otra manera

resultarían hostiles. Esta es sin duda la más ampliamente extendida en el espacio de todas las relaciones positivas entre individuos, dado que una mujer puede casarse donde quiera, en otro clan, en otra tribu, e incluso en otro pueblo. Sucede, por supuesto, que la frecuencia de dichos lazos disminuye con la distancia, puesto que la mayor parte de las mujeres se casan en un radio de no más de 12 millas de su aldea natal. No obstante, la relación *nabo*, como las demás relaciones entre estructuras que ya hemos visto, opera de manera más efectiva allí donde es más necesaria, esto es, entre clanes no demasiado separados entre sí.

Todo tipo de relaciones, en este sistema, se expande escasamente en el espacio y, en comparación con otras sociedades, los grupos que mantienen estas relaciones son más bien pequeños. Un clan raramente suma más de 250 individuos: los mayores distritos no sobrepasan las 25 millas cuadradas de extensión. Las técnicas konkomba de producción de aumentos son más bien bajas. Este bajo nivel de producción, el alto grado de autoabastecimiento local y la dureza del hábitat inhiben el crecimiento de grandes unidades. Los konkomba habitan una llanura desgarrada por el curso de muchos arroyos que, en la temporada húmeda, pueden llegar a alcanzar media milla de anchura; durante la estación seca la llanura es un cuenco de polvo y en la húmeda un pantanal. Las aldeas más grandes no alcanzan a reunir más de 200 habitantes, y muchos clanes se hallan dispersos en no menos de 8 pequeñas aldeas, diseminadas por el distrito. Sólo en las colinas de la periferia es posible encontrar agrupamientos más grandes, en los que la segmentación tiende a ser más compleja que 1a segmentación contrapuntual y dual de que ya hemos hablado. Pero ni siquiera allí ha sido posible encontrar más de cuatro linajes principales por clan.

La escala del culto a la tierra y los ancestros guarda un perfecto acuerdo con la reducida esfera de las relaciones políticas. El santuario de la tierra hace referencia tan sólo a la pequeña unidad que constituye el distrito y el culto a los ancestros se remonta no más allá de cinco generaciones.

La ecología es tal que sólo permite el desarrollo de pequeños grupos unilineales. De aquí parece seguirse la reducida escala en que se manifiestan las relaciones inter-clánicas, y de la naturaleza de estas relaciones se sigue igualmente la imposibilidad para las tribus de fundirse en un pueblo único, distinto de otros pueblos. Ni siquiera la continua presión y las periódicas incursiones de los dagomba y los mamprussi han logrado forzar a las tribus de lengua gurma a fusionarse.

PAUL BOHANNAN

ACONTECIMIENTOS EXTRA-PROCESUALES EN LAS INSTITUCIONES POLÍTICAS TIV

Desde Durkheim es un lugar común señalar que tanto nuestra sociedad como algunas otras toleran, o incluso dependen para la continuidad de su existencia, de algunas instituciones que sin llegar a ser consideradas ilegales tienen un cierto carácter sub rosa. Instituciones tales como los caciques de partido y las camarillas políticas, elementos sin duda extra-constitucionales, no son menos necesarias en la estructura social norteamericana. También es evidente, aunque se ha indicado con menos frecuencia, que hay fenómenos «externos» similares en los acontecimientos cíclicos que constituyen el proceso de las instituciones sociales. La caza periódica de brujas en los Estados Unidos es un ejemplo eminente. Lo deploramos, pero de cualquier forma lo hacemos, y las instituciones norteamericanas no se ven muy afectadas por ello; en realidad, por desagradable que nos resulte pensarlo, esos acontecimientos pueden ser una parte necesaria del funcionamiento de alguna de nuestras instituciones.

Desde otro punto de vista, podemos decir que hay ciertas instituciones que son parte de la morfología social aceptada y aprobada por los miembros de una sociedad, y otras que pueden tener un papel importante en el mantenimiento de las que se aceptan, y que sin embargo no reciben aprobación. Se las considera desafortunadas excrecencias del cuerpo social; como mucho, males necesarios. De un modo similar, cada pueblo tiene una noción clara del orden correcto de la secuencia de acontecimientos que constituye el funcionamiento «normal» de una institución: el Congreso actúa de tal y cual forma desde que se convoca una sesión hasta que se suspende; los grupos hacen esto y aquello en ciclos semanales. Pero en esos procesos cíclicos hay algunos acontecimientos que el pueblo considera «extra-normales» y no son menos necesarios, desde el punto de vista del analista, para la recurrencia continuada de los «acontecimientos normales» del proceso.

Estas instituciones extra-constitucionales y estos acontecimientos pro-

cesuales extra-normales se dan también en sociedades primitivas, aunque su descripción ha sido relativamente descuidada por dos razones: 1) el etnógrafo necesita bastante tiempo y sagacidad para saber cuál es el proceso cíclico normal de las instituciones que estudia, y 2) en los últimos veinte años los antropólogos han mostrado una tendencia alarmante a cargar todas las culpas sobre el contacto cultural, de modo que estos acontecimientos extra-normales han sido calificados de «movimientos nativistas» sólo porque contenían algunas briznas de cultura europea.

Akiga, en la magnífica *Story* de su pueblo, los tiv de Nigeria central (Akiga, 1939), habla de cuatro «movimientos» o secuencias de acontecimientos de un tipo que tanto él como los tiv consideran extra-normales a la sociedad tiv. Estos movimientos conmovieron el país tiv en el medio siglo anterior a su trabajo. Akiga enlazó su descripción con sus consideraciones acerca del *tsav*, que los europeos describen usualmente como brujería. El Dr. East, traductor de Akiga, los denominó con bastante acierto movimientos «anti-brujería». El propósito de este artículo es proporcionar un análisis más profundo de los movimientos descritos por Akiga junto con la descripción de otros movimientos del mismo tipo, posteriores a su obra.

Al final del verano de 1939, toda la administración y, de hecho, la mayor parte de las actividades sociales y económicas del país de los tiv quedaron paralizadas a causa de un culto al que los tiv llamaron *Nyambua* o «carne». Funcionarios especiales fueron enviados para restaurar el orden, prohibir el movimiento, aliviar el hambre y reorganizar instituciones administrativas como tribunales y autoridades nativas.

La mayor parte de las informaciones hoy disponibles sobre el movimiento Nyambua proceden de las notas e informes de esos funcionarios del gobierno. Durante mi trabajo de campo,[1] los tiv no parecían interesados en el movimiento. A quienes se lo recordaba, decían sólo: «Oh, es cosa pasada», o bien: «Lo hemos olvidado, era disparatado, sin sentido». Algunos informantes lo discutieron con brevedad pero sin interesarse por él; resultaba ajeno a la sociedad tiv en la época en que la estudié.

Las notas de los informes oficiales muestran que los tiv no conocían con certeza el origen de! movimiento. Algunos funcionarios dijeron que procedía de Bameda, otros citaron varios pueblos vecinos, situados al este de los tiv. Uno hacía notar las similitudes entre el movimiento Nyambua y los cultos Calibar y especulaba sobre una posible conexión. Voy a discutir brevemente el más antiguo informe sobre los orígenes que se conserva en los archivos, sin entrar en su exactitud.

1. Un trabajo de campo de veintiocho meses de duración, realizado entre 1949 y 1953, y financiado por la Social Research Council, Werner-Gren Foundation, The Colonial Social Science Research Council y e! gobierno de Nigeria, a todos los cuales quiero expresar mi agradecimiento

De acuerdo con este informe, el movimiento Nyambua se inició entre los utur, uno de los pequeños grupos de pescadores que viven en las orillas del río más importante del territorio tiv. Son unos 2,000 individuos, hablan una lengua kwa estrechamente relacionada con el idioma, y tienen una religión muy semejante a la de los jukun. Un adivino utur llamado Shiki, de quien se decía que en su infancia «caía en trance y permanecía sin comer durante días hasta que salía de él», y que de adulto padecía «parálisis agitante en las manos», se entregó al sueño y a la meditación. Convertido en vidente y herbolario, adquirió una gran reputación entre sus vecinos tiv. Uno de los pacientes tiv, un hombre llamado Kokwa, iba a convertirse en lo que podríamos llamar el «empresario» del culto de Shiki.

De acuerdo con los documentos, Kokwa fue «atacado por los espíritus» (la denominación del fenómeno fue traducida del hausa, no del tiv; los tiv no tienen ninguna palabra para las nociones hausa sobre los espíritus y sería un error traducir por «espíritu» un informe tiv). Shiki le dio una medicina obtenida de la corteza de un árbol llamado *honom*, y elaboró un ritual en el curso del cual debía ingerirse la medicina ceremonialmente mezclada con huevos. Kokwa, al parecer por su cuenta, hizo una especie de tabernáculo con figuras esculpidas, dio al culto un liberal barniz de rasgos religiosos y mágicos tiv, y empezó a hacer dinero con él. Proclamó que la medicina, administrada en la forma correcta, le garantizaba protección contra las *mbatsav* o brujas y le daba vida eterna, que es justo lo que los tiv desean, y sostuvo que en los demás produciría el mismo efecto.

Para comprender la opinión tiv sobre el culto de «la carne», hay que revisar brevemente su noción de tsav. La literatura anterior sobre el tema, quizá sabiamente, ha considerado intraducible la palabra. Un informe no publicado de un funcionarlo administrativo dice con más audacia: «Tsav no es más que maná». Aunque esto seguramente no lleva a ninguna parte, excepto si se está comparando el tsav tiv con el maná polinesio, tenía razón en la medida en que el tsav participa de ideas que normalmente discutimos en inglés en términos de «poder». (No estoy refiriéndome a ninguna de las situaciones que entre los indios americanos suelen describirse con esa palabra.)

John Locke, en uno de los primeros capítulos de su *Essay on Human Understanding*, dice que lo que podemos sentir se debe al poder que las cosas tienen de ser sentidas.[2] Es decir, vemos una roca porque la roca tiene el poder de ser vista. Para nosotros no es posible seguir pensando de ese modo: Locke confunde sujeto y objeto. Esta particular confusión entre objeto y sujeto, referida a lo inanimado, podría ser la base del fenómeno que Tylor aisló y denominó «animismo».

2. Debo muchas de mis ideas sobre el poder a largas discursiones con J. H. M. Beattie en el Institute of Social Anthopology, Oxford, y a su tesis de licenciatura *Cheeks on Political Power In African Societies,*

Pero hay otra clase de poder, el poder que todos experimentamos en las relaciones sociales. Sabemos que algunas personas tienen el poder de obligar a otras personas a hacer lo que quieren que hagan. Incluso hoy, en nuestra propia sociedad, con frecuencia la gente tiene dificultad para distinguir entre el poder personal que tiene sobre los otros y sus propios estados psíquicos. Es ésta una de las manifestaciones de esa confusión entre sujeto y objeto que está en la base de las creencias en la brujería.

El poder, en este último sentido, puede ser institucionalizado, en cuyo caso puede hablarse de autoridad. Si no se lo institucionaliza, no necesita un nombre especial y podemos llamarlo «poder» a secas.

Los tiv tienen una expresión o metáfora especialmente vívida para discutir las relaciones de poder: *tsav.* El tsav es una sustancia que crece en el corazón de algunas personas. Da a su portador control —«poder»— sobre otras personas y algunas cosas. Es esencialmente humano, aunque en ocasiones se hable de ciertos animales domésticos o salvajes como si tuvieran o «produjeran» *(wa)* tsav. Ningún objeto inanimado se describe en esos términos; los tiv no son «animistas» en el sentido de Tylor, aunque ocasionalmente se les haya definido así en la literatura, y persistentemente en los informes oficiales. Un filósofo tiv seguramente se opondría a la teoría de Locke sobre el poder, tan ciertamente como lo hicieron Berkeley o Whitehead.

He visto tsav en varias ocasiones. Como operación *post-mortem,* los tiv abren el tórax de un cadáver y examinan el corazón. Si hay tsav, aparece como bolsas o coágulos de sangre entre las capas del pericardio. No he encontrado a ningún doctor que hubiera realizado la operación por sí mismo, y pienso que mi esposa y yo somos los únicos europeos que la hemos presenciado. El tsav se presenta en dos colores, rojo y negro. La presencia de un solo color, sobre todo si no es abundante, indica un tsav «no peligroso», esto es, un poder legítimo. Pero sí se encuentran los dos colores y, peor aún, si el tsav «forma garras», indica a los tiv que la persona ha aumentado o desarrollado artificialmente su poder comiendo carne humana.

Se considera natural el tsav en gente de la que podríamos decir que tiene poder; individuos bien dotados o líderes natos. Sin embargo, también se desarrolla con el canibalismo. Una dieta a base de carne humana aumenta el tsav y, en consecuencia, el poder. Por eso nunca se está enteramente seguro de los hombres más poderosos, no importa lo respetados y queridos que sean. Son hombres de tsav, y ¿quién sabe?

A ojos de los tiv poseen tsav todos los que tienen alguna destreza o habilidad muy desarrollada. Lo poseen todos los que tienen algún poder sobre otras personas. Y, naturalmente, lo poseen los hombres reclutados por el gobierno británico para cubrir los puestos de jefe, juez, escriba, policía, mensajero y recaudador de impuestos. Sin él no podrían desempeñar sus tareas. También los ancianos producen tsav. Es algo que

se da por supuesto cuando un hombre tiene edad suficiente, por lo que no se practica autopsia a su muerte. Si no tuviera tsav, no habría llegado tan lejos.

Los tiv atribuyen al tsav todas las muertes. Es incorrecto decir que el tsav ocasiona la muerte, más bien desea la causa de la muerte. El «poder», en la forma del tsav, es una fuente de volición. La muerte, como la enfermedad, no se debe a una sola causa, ni siquiera a múltiples causas en el sentido de la múltiple causalidad de los occidentales. En realidad hay una causa y a la vez una volición. Los tiv tienden a atribuir la muerte a las mismas causas que nosotros: enfermedad, mucha edad, accidentes y todas esas cosas. Pero no les basta el conocimiento de la causa. Necesitan también conocer la causa de la volición de la muerte.

Los tiv con los que discutí esta cuestión no estaban seguros de que Dios pudiera desear la muerte. Es improbable, puesto que sí sabían con certeza que a la mayoría de las muertes es ajeno. Los tiv no tienen un culto a los antepasados como el que suele encontrarse en las sociedades africanas (aunque el hecho de que algunos de sus fetiches tuviesen reliquias ancestrales entre sus emblemas ha llevado al error de atribuírselo). Por tanto, la volición de la muerte no puede venir de los antepasados. Hay una especie de espíritu o ser, llamado *ijôv*, que se mueve furtivamente por las cimas de las colinas y por la selva. Ocasiona la locura, pero lejos de desear la muerte es el centro de un culto anti-tsav.

Por último están los fetiches, a los que los tiv llaman *akombo*. Los fetiches pueden causar la muerte, pero no pueden desearla. Un hombre con tsav puede matar a alguien usando como instrumento la enfermedad que es el fetiche. El ritual con el que esto puede llevarse a cabo está al alcance de cualquier persona dentro del territorio tiv, pero sólo un hombre de tsav tiene la volición para realizarlo. En otras palabras, la volición es el tsav. No necesita ser consciente, pero lo es casi siempre. *Swem*, el gran fetiche que es en sí mismo anti-tsav, mata en presencia del tsav. Pero repitámoslo, es sólo la causa. La volición viene del tsav, Swem no ha hecho más que refractarlo,

Podemos ver cuál es el dilema de los tiv: los hombres con tsav —es decir, los hombres con poder— son naturales y necesarios. Son los líderes de la sociedad tiv, tanto bajo el sistema indígena como bajo el que los británicos establecieron mientras negaban que estuviesen haciendo ningún cambio. AI ser hombres de tsav, tienen poder para matar. Y como el poder corrompe, los hombres consiguen poder consumiendo la sustancia de otros.

Los tiv creen que las personas con tsav constituyen una organización llamada *mbatsav*. Se dice de este grupo que tiene una división del trabajo y una organización imprecisa. Se dice que el mbatsav se reúne por las noches casi siempre con propósitos atroces: expolian tumbas para comer cadáveres y hechizan a la gente para proveer de cadáveres las tumbas que después

expoliarán. Se establece así una red de «deuda de carne» que se inicia cuando alguien te induce a comer carne humana y reclama la devolución en especie: lo único que puedes hacer es matar a tus hijos y a tus parientes próximos —gente sobre la que tienes algún poder— hasta que al final, porque nadie vence nunca a la organización, tendrás que ofrecerte en holocausto a ti mismo cuando no te queden parientes que dar. Los tiv siempre temen verse atrapados en una deuda de carne. Comen carne, especialmente de cerdo, sólo con amigos de confianza.

Sin embargo, la palabra mbatsav se usa también como plural de «hombres de poder». En otras palabras, mbatsav tiene dos significados: 1) gente poderosa y 2) un grupo de brujos organizados con propósitos nefandos y criminales. Es justamente aquí, en esta ambigüedad, donde el pensamiento tiv se hace confuso y nosotros estamos en condiciones de volver a la historia del movimiento Nyambua.

Cuando Kokwa, el «empresario», se apoderó de la original medicina de Shiki, el cultista Utur, asumió a la vez por entero el conjunto de creencias tiv sobre el mbatsav. El culto llegó a ofrecer protección contra el mbatsav y se dio a conocer entre los europeos como un culto anti-brujería, aunque, como hemos visto, la cuestión no es tan sencilla; puesto que tsav es la fuente de toda volición y toda muerte —es decir, ninguna causa de muerte o enfermedad puede ser eficiente sin tsav— el secreto de la vida y el bienestar eternos consisten en encontrar una medicina que inmunice contra el tsav.

El movimiento Nyambua siguió el camino de la mayoría de los akombo o fetiches tiv. Por medio de sacrificios, ceremonias y retribuciones, el especialista pone a quien lo desea en contacto con el fetiche. Son varios los grados de dicho contacto. En el caso de Nyambua, el primero era lo que los observadores europeos llamaron iniciación. Para los tiv era la «reactivación de Nyambua». Es una frase difícil, porque se la usa con dos sentidos: significa 1) que el maestro pone ritualmente al novicio en contacto con los poderes de Nyambua, y 2) que el propio novicio ha sido puesto en contacto con estos poderes. El primer sentido de «reactivar» Nyambua o de «reactivar» cualquier otro fetiche se usa para las distintas ceremonias y grados de contacto; esto es, de cualquier cosa que haga el dueño, puede decirse que «reactiva» el fetiche. Sin embargo, el novicio lo «renueva» por sí mismo sólo en el rito de iniciación. En el rito siguiente «se apodera del fetiche». El segundo rito da al iniciado un dominio total sobre el fetiche, de forma que puede reactivarlo para otra persona.

En el caso concreto del movimiento Nyambua, el rito inicial confería protección contra el tsav en todas sus manifestaciones; era un rito simple que consistía en la bebida de una medicina, el sacrificio de un pollo, el pago de cuatro peniques, y la ingestión de una comida ritual. La medicina contenía algunos purgantes muy eficaces. Las autoridades tuvieron

conocimiento del culto cuando empezaron a recibir informes de muertes causadas por la medicina. Cuando se iniciaba el movimiento, un funcionario de distrito sostuvo en un informe que su único inconveniente era la inseguridad de esta medicina.

Además de la medicina, el sacrificio y la comida ritual, era necesario desprenderse de toda la magia y los fetiches que se hubieran adquirido previamente. Este rechazo de toda magia anterior es un punto muy importante, y (puesto que las medicinas antiguas tenían relación con el tsav) aparece en todos los movimientos del tipo representado por Nyambua.

A cambio de los instrumentos mágicos que se poseían, se recibían los emblemas o símbolos de Nyambua: una varita recubierta de cuero y un espantamoscas.

El espantamoscas, consagrado en la forma adecuada, permitía percibir el *ijebu.* Esta palabra se usa en toda Nigeria con el sentido de «falsificada», tanto si se aplica a una persona como a una cosa. Abraham (1940a; 90) la hace derivar de la ciudad de Ijebuode en el país Yoruba, que se considera fue centro de actividades de falsificación. Yo creo que, cuando se la utilizaba en el movimiento Nyambua, la palabra significaba que la persona diferenciaría el tsav legítimo o «real» del tsav ilegítimo que se adquiere a través del canibalismo.

Cuando el espantamoscas localizaba la falsificación, la varita apuntaba hacia el hombre descubierto como ijebu y en adelante su maldad recaía sobre él. Uno de los funcionarios auxiliares del distro (ADO) anotaba:

Naturalmente el uso indiscriminado del espantamoscas dio lugara perturbaciones. Para referirme sólo a un ejemplo, Ulam, portavoz del clan de Ngohor, cuando se dirigía hacía la Corte Central que se reunía en Abinsi se encontró con un pequeño grupo de entusiastas recién iniciados, uno de los cuales descubrió que era un ijebu. Ulam se mostró a la altura de las circunstancias respondiendo que si era un ijebu lo que debían hacer con él era ir y denunciarle ante el Funcionario de Desplazamientos, detenerle y llevarle a Abinsi.

De esta forma empieza a ser evidente la conexión del movimiento con el poder y, en consecuencia, con los políticos. En todo el territorio de los tiv muchos de los funcionarios a los que el gobierno llamaba en aquella época «portavoces de los clanes», estaban en contra del nuevo movimiento. Muchos fueron declarados ijebu, es decir, a ojos de los tiv tenían un poder falso.

Cuando los ingleses establecieron su administración en el territorio tiv, después de la primera guerra mundial, crearon un sistema de autoridad. Habría podido ser un sistema de relaciones de poder si hubiera

existido un orden social. Pero los tiv dan por supuesto que no existe una autoridad política, es decir, un poder legítimamente constituido. No había cargos a los que pudiera asociarse la autoridad. No designaban ni reconocían jefes de linaje, ni capitales, ni jueces o algo similar. A los jefes de las unidades de residencia se les reconocía autoridad sobre su grupo. A los especialistas religiosos sobre varios grupos en materia religiosa. Pero ni la una ni la otra se extendía a las cuestiones políticas. Las actividades políticas se realizaban en términos de un sistema de linajes (Bohannan, 1939, 1954). Hay referencias literarias sobre la existencia de un jefe de guerra, llamado *kur*. El informe es exacto para la parte más oriental del territorio tiv, pero en sus orígenes la institución era religiosa y no práctica. Sólo algunos kur eran jefes guerreros, lo habitual era que se limitasen a custodiar los fetiches que procuraban éxito en la guerra. Por encima de esta situación fue impuesta la estructura de autoridad regular de la administración británica. El movimiento Nyambua intentó oponerse al poder de esa forma de autoridad y, de ese modo, reforzar las instituciones que se consideraban aceptables.

El movimiento Nyambua parece haber desarrollado una organización local informal en torno a algunos importantes sacerdotes del culto. Un hombre se erigía en jefe de los practicantes en el área y solía seguirle una organización que aparentemente surgía del grupo de adherentes, a los que se armaba para proteger las tumbas frente a las intromisiones del mbatsav. Esta es la exposición más clara de entre los informes oficiales:

> El movimiento Nyambua prescribe entre los tiv que el cadáver no sea enterrado en la forma ordinaria, para evitar que los brujos devoren las partes vitales del cuerpo. Deben ser expuestos hasta la total descomposición, guardados día y noche por amigos y parientes que con frecuencia salen en persecución de brujos imaginarios. Cuando el cadáver está lo bastante deteriorado, se espolvorea con cenizas y se desmenuza con palos y machetes para hacerlo inservible para el consumo por los brujos.

Los guardianes de las tumbas, junto con el jefe practicante, constituían un grupo bastante estable, en apariencia. Un funcionario de distrito describe en estos términos el grupo centrado en torno a un practicante llamado Jato, uno de los más antiguos en el movimiento:

> El día 23 de enero visité a Jato, que hizo los honores en forma muy afable. Gran multitud de pacientes y otras personas estaban presentes. Expuso sus técnicas en buena medida, y parecía saber lo que estaba haciendo. Me mostró el montón usual de amuletos desechados, ciertamente menos atractivos que los de Nyambua, una varita y un espantamoscas. Propuso quemarlos. Sus honora-

rios eran cuatro peniques, un pollo y un huevo. Varios pacientes se mostraron satisfechos de su tratamiento, que preferían a los de a penique del dispensario.

Le advertí contra los incidentes, los envenenamientos, etc., pero el me dijo que nosotros juzgábamos una cosa «por sus frutos» y que estaba todavía pensando qué hacer con ello. Entretanto había recomendado moderación a sus discípulos: merodear menos y no gritar por las noches, respeto a los ancianos, etc... El tono general de la reunión era de entusiasmo reposado y consciente virtud. Todos fueron muy amables.

Algunas veces estos guardianes de las tumbas captaban fenómenos inexplicados que les conducían a una caza de brujas. Un informe la describe así:

> Los entusiastas eran capaces de seguir el rastro de un brujo hasta que les conducía a las puertas de una persona excéntrica o impopular, a la que denunciaban como brujo e invitaban a ir a la capilla de Nyambua para ser purificada. Si se negaba, le afeitaban la cabeza y le dejaban en libertad.

El grupo de Jato detectó una noche un «brujo» con este resultado:

> Durante cinco noches consecutivas se había guardado una tumba y una bulliciosa guardia la vigilaba. En la noche del 18 al 19 se dio la alarma porque un brujo había ido a comer el cadáver; los guardias persiguieron durante algún tiempo al supuesto brujo; adoptó varias formas, pero siempre lo reconocían por el olor (el hedor característico del *imboribungu* y otras pócimas similares que los conversos a Nyambua descartan). Acabó, en forma de macho cabrío, en los alrededores de la ciudad de Gboko: los perseguidores estaban a punto de capturarlo cuando se encontraron con la policía.

Fueron detenidos nueve, a ocho de los cuales se les acusó de reunión ilegal. El otro era un menor. He aquí otro caso:

> En la noche del 22 al 23, dos jóvenes salieron a hacer de cuerpo fuera de su choza. Se les aproximó un anciano que parecía un brujo y que les chifló. Los gritos de alarma despertaron a todo el valle y empezó una ruidosa caza del hombre que duró hasta las 3 de la madrugada. Se dice que el «brujo» fue localizado en una casa del sudoeste. Se ofreció a beber veneno (para probar su inocencia), pero los perseguidores se contentaron con identificarle y amonestarle.

La organización siguió creciendo. Los templos de los especialistas se convirtieron en importantes lugares de reunión. En algunas áreas surgieron una serie de status como jefes, jueces, escribas, mensajeros y policía basados en el único sistema de autoridad que los tiv conocían. Puesto que estas nuevas organizaciones estaban normalmente contra los funcionarios respaldados por los británicos, los ingleses las consideraban peligrosas, y en algunas áreas tiv consideradas de este modo se establecieron provisionalmente. En términos generales, aunque los misioneros tuvieron que ser evacuados del sudoeste del territorio tiv, el movimiento no era anti-británico, sino antiautoritario y, en particular, se oponía a aquellos hombres a quienes los británicos habían conferido un poder «legítimo».

A mediados de septiembre de 1939, sin que mediara un cambio espectacular en ningún terreno, las cosas llegaron a un punto crítico. La vida social empezó a desintegrarse; no se trabajaban los campos, la autoridad del gobierno parecía disolverse, no había líderes eficaces y el país estaba en caos. Los funcionarios europeos, con los incrementados pero todavía escasos efectivos de la desarmada policía de la autoridad nativa, buscaban pacientemente nuevos dirigentes por el país. El colapso de la sociedad exigía una reorganización completa de la administración tiv.

Si revisamos la situación en términos generales, podemos ver que cualquiera que alcance entre los tiv un gran poder obviamente se convertirá en tsav; en la medida en que utilice su poder de un modo que podríamos llamar constitucional, se le reconoce un tsav real, pero en el momento en que empieza a sobrepasar ios límites de su poder se convierte en lo que, al menos en términos del movimiento Nyambua, se llama ijebu o falsificado. Entonces los tiv consideran necesario tomar medidas contra el falso tsav.

Aquí adquieren importancia los datos de Akiga sobre los movimientos anti-tsav. Cada pocos años, cuando el poder empieza a ser demasiado rígido, se produce uno de estos movimientos «anti-brujería», A los hombres que han adquirido un poder demasiado grande o que lo ejercen con negligencia se les disminuye por medio de acusaciones de brujería. Entonces, cuando el poder de estos hombres ha sido rebajado al menos temporalmente, puede emerger una nueva estructura de poder. Esta es la descripción que Akiga hace del proceso:

> Cuando la tierra quedó dañada a causa de muchos insensatos (dang-dang) asesinatos (por tsav), los tiv tienen que tomar medidas radicales contra el mbatsav. Estos grandes movimientos (dzege-kwagh, literalmente «asuntos importantes») se han desarrollado durante un período que va desde los tiempos de los antepasados hasta el momento actual (Akiga, 1939, 264; confrontado con el manuscrito original tiv).

A continuación él pasa a describir los que considera más importantes: 1) Budeli, 2) Ijov, 3) Ivase y 4) Haakaa. Pueden resumirse brevemente:

1) *Budeli* era un talismán hecho con plumas de gallo y calabaza, medicina anti-brujos que se daba a quienes renunciaban a su maldad mágica y se sometían a un ritual. Akiga dice que este movimiento precedió a los europeos; su núcleo era hausa.

2) *Ijov*. Akiga dice que este movimiento se desarrolló en 1912, fecha que concuerda con material de los archivos oficiales. Un ijov es una especie de ser de la selva. En un tiempo, según creo, era encarnado por danzantes, aunque hoy es difícil asegurarse sobre este punto. Es imposible decir si ya estaba presente en la cultura tiv con anterioridad a ese culto, o si se introdujo en aquel momento manteniéndose posteriormente. El rito por el que ijov neutralizaba a las mbatsav se denominaba «beber el ijov». Para esta ceremonia se utilizaba una cerveza especialmente preparada, de la que se decía que era capaz de matar a quien bebiese de ella sin haber hecho una confesión completa y haberse desprendido de sus utensilios mágicos. Un hombre podía admitir basta media docena de asesinatos, echar todo su equipo mágico en un cesto especial y beber la poción, con lo cual recibía la absolución.

No *sé* cuál fue la extensión de este culto. Según Akiga fue general. En cualquier caso, hay un testimonio corroborativo para el extremo sudoriental del territorio tiv conocido como Ikurav Mbashaya en un informe escrito en 1913 por un joven oficial llamado Auchinleck. Auchinleck habla de los espíritus ijov, y añade estas notas en su informe:

> Wainyoru es el más interesante de estos espíritus. Se cree que tiene forma de enano y que reside en las colinas próximas a Swen (una importante colina tiv situada en el extremo sudoriental del país y conectada con el ritual). Wainyoru aparece a intervalos irregulares, y su última aparición fue en otoño de 1912 (cuando se dijo, erróneamente, que los munshis (tiv) estaban a punto de alzarse contra la Administración). No parece haber razón de cuándo o porqué visita a la tribu, pero la que a continuación exponemos es la forma de aparición que comúnmente se acepta. En algún poblado un anciano prestigioso anuncia que ha sido advertido de que Wainyoru se presentará cierta noche. Prepara cerveza y convoca a todos los ancianos de la localidad para que se reúnan con él. Después de sacrificar varias aves y de compartir la comida y la bebida, un hombre informa con voz de falsete que ha sido advertido de que el mensaje estaba a punto de ser emitido.
>
> Es un anciano, al que se cree motivado por la influencia de Wainyoru, quien transmite el mensaje. En 1912 la comunicación era en el sentido de que los munshis permanecerían y prospera-

> rían, que el mbatsav entregaría las piezas de carne humana que escondía, y que el mundo estaba a punto de ser entregado a la raza escogida, es decir a los munshis.
>
> Hay pocas dudas de que la influencia de Wainyoru fuese beneficiosa... El efecto moral del mensaje fue tan grande como para hacer que aquellos hombres que se creían a sí mismo mbatsav, tras el mensaje de 1912 entregasen trozos de supuesta carne humana, exponiéndose de ese modo al desprecio y ridículo de sus parientes y amigos.

Empiezan así a aparecer las características comunes a estos movimientos.

3) El tercer culto mencionado por Akiga es el *Ivase*. Consiste en un culto especial, que se consideraba tomado de un pueblo vecino, los utange, y que se realizaba en un recinto especializado llamado ivase. Akiga no da la fecha del culto ni ofrece más detalles sobre él, y yo no lo he encontrado mencionado ni en la literatura publicada ni en los registros administrativos.

Entre el ijov y el importante culto haakaa de 1929 hubo un buen número de cultos. Uno de ellos fue el *hoyo*, durante el cual se apaleaba o se daba muerte a los ancianos que el instrumento divino señalaba como hechiceros. Aunque Akiga describe el hoyo en un contexto completamente diferente, señala que era un culto semejante a lo que designaba como movimientos anti-brujería (Akiga 1939: 329ss.).

4) El h*aakaa (ha akaa*, arrojar cosas) fue un movimiento de 1929 en el que el propio gobierno tomó la iniciativa apoderándose de la parafernalia mbatsav de los tiv. Ha sido recogido con mayor detalle que ningún otro anterior o posterior, y desde muchos ángulos diferentes. El capitán Abraham lo menciona y da detalles de un caso de supuesto asesinato que surgió de él (Abraham 1940b: 275ss). Akiga lo menciona por extenso, pero su propósito fundamental es demostrar que la magia relacionada con él era falsa y, en consecuencia, no proporciona algunos de los hechos más importantes.

En pocas palabras, haakaa fue un movimiento en el que tanto viejos como jóvenes denunciaron a sus enemigos como brujos ante los funcionarios administrativos, que insistían para que el acusado se desprendiera de sus instrumentos mágicos y prometiera no volver a usarlos. Los tiv se quedan gustosamente con todo lo que encuentran y Akiga dice que pusieron un interés especial en convertirse. Los funcionarios del gobierno recogieron varios cráneos de los llamados «da cabeza del padre», decorados con incisiones, a parte del fetiche *po'or;* también obtuvieron muchos *imborivungu,* que es un instrumento para disfrazar la voz hecho con una tibia humana. Esos y otros ítems están ahora en varios museos nigerianos, británicos y sudafricanos. El papel del gobierno en el movi-

miento haakaa de 1929 fue el mismo de los dirigentes del culto Nyambua en el movimiento de 1939, de las clases, de edad en el movimiento hoyo y de los que por iniciativa propia preparaban la cerveza en el ijov.

De acuerdo con mis conocimientos, no hubo movimientos de importancia a principios de los años treinta, aunque sin duda hubo movimientos locales que no prosperaron porque la situación política no les era favorable. Sólo cuando en una gran parte del país hay descontento político puede surgir un culto de esa naturaleza y extenderse fuera de los confines de un pequeño linaje,

A partir de 1939 se desarrollaron varios cultos. Sin embargo, los funcionarios del gobierno eran muy conscientes del fenómeno y no permitieron que se les escapase de las manos. *Garyo* fue un culto de tipo Nyambua que surgió en 1948 y fue sofocado con rapidez. Como todos los demás, se declaraba anti-tsav aunque el propósito final fuese debilitar el poder. Ikumendur, otro culto de la misma naturaleza, apareció en una parte del país tiv durante mi estancia en él, pero no alcanzó importancia en ninguna de las áreas en las que trabajé.

Si pasamos a un análisis más profundo de estos movimientos, notamos que no son dos cosas. Aunque algunas de sus manifestaciones como una organización anti-gubernamental y varios profetas le den una apariencia nativista, Nyambua no lo fue realmente. Es decir, no hubo «un intento, consciente y deliberado, de una parte de la sociedad de revivir o perpetuar determinados aspectos de su cultura» (Linton 1954: 230). En términos de la actitud tiv ante el poder, era un medio racional, aunque algo aparatoso, de cambiar la situación de poder.

El movimiento Nyambua tampoco fue lo que Wallace llama un movimiento de revitalización, porque no fue «el esfuerzo deliberado, organizado y consciente de los miembros de una sociedad por construir una cultura más satisfactoria» (Wallace 1956; 265), aunque en ocasiones se dio algún elemento revitalizador. Los movimientos de revitalización me parecen instituciones nuevas a través de las que un pueblo ayuda a su cultura. El movimiento Nyambua, y otros semejantes, fueron instituciones nuevas sólo en un sentido muy restringido. Como desaparecían después de cumplido su propósito (que era el restablecimiento de la fluidez en el sistema de poder), sería mejor considerarlos acontecimientos «extra-normales» al ciclo de acontecimientos que constituyen el «proceso» de una institución en funcionamiento.

Estos movimientos, que evidentemente desempeñaban la misma función social, adoptaron apariencias culturales muy diversas. Hubo un tono religioso en el movimiento centrado en torno a los espíritus ijov. En Budeli, un encanto mágico de inspiración exterior. El movimiento Nyambua reunió elementos foráneos y un sabor anti-europeo suficientes para aparecer en su momento como un movimiento nativista. De hecho, mi propio análisis lo inicié en estos términos. Como East ha puesto de re-

lieve (1939: 290), hay siempre algún elemento extranjero en estos movimientos, aunque entiendo que su. afirmación significa que el idioma en que un movimiento emerge se extiende por todo el dominio cultural disponible. Porque se trata de establecer un medio para contraatacar la brujería, y ninguno de los viejos métodos lo ha conseguido, es lo nueva e, *ipso facto*, a veces lo extranjero, lo que tiene valor.

El movimiento Nyambua pertenece a la serie de movimientos a los que la acción política tiv, con su recelo ante el poder, da lugar para preservar la institución política más importante, la que se basa en el sistema de linajes y el igualitarismo. En 1949 los tiv consideraban el movimiento Nyambua como una parte desafortunada de su historia. Probablemente muchos de ellos tomaron parte en él en su momento, aunque por supuesto no tenemos datos. Esto le trae a uno a la memoria inmediatamente los «movimientos» relacionados con los poderes establecidos y los derechos civiles en los Estados Unidos.

El movimiento Nyambua fue, además, un acontecimiento «extranormal» dentro del proceso cíclico de funcionamiento de las instituciones políticas tiv. En el país tiv, la parte normal y aceptada del proceso lleva a una rigidez en las relaciones de autoridad que los tiv sienten como una amenaza para sus ideas constitucionales. La «revuelta» o neutralización de aspectos de la estructura resultante se utiliza para recuperar la elasticidad. «Revueltas» con los mismos fines pueden ser organizadas y puestas en práctica por varios sistemas, como lo prueban las diversas opciones. En tal situación, son parte del proceso «normal», reconocido. Sin embargo, pueden tomar otras formas y ser consideradas patológicas, con taza de brujas y paroxismos de guerra.

Así, al menos en algunas sociedades primitivas como en nuestra propia sociedad, los procesos morfológicos y sociales están delimitados por instituciones y acontecimientos que pueden considerarse extra-constitucionales o a los que podemos llamar extra-procesuales.

BIBLIOGRAFÍA

AKIGA (B. Akiga Sai) 1939, *Akiga´s Story*. Londres: Oxford University Press, para International African Institute.

ABRAHAM, R, C. 1940a, *A dictionary of the Tiv language*. Londres: Crown Agents for the Colonies for the Government of Nigeria.

— 1940b, *The Tiv People*. Londres: Crown Agents for the Colonies for the Government of Nigeria.

BOHANNAN, LAURA y PAUL 1953, *The Tiv of Central Nigeria*, Londres: International African Institute.

BOHANNAN, PAUL 1954, «Tiv farm and settlement», *Colonial Research Stu~ dies* n.° 15. Londres: Her Majesty's Stationery Office.

LINTON, RALPH 1945, «Nativistic Movements», *American Anthropologist* 47: 230-240.

WALLACE, ANTHONY F. C. 1956, «Revitalization Movements», *American Antropologist* 58: 264-281.

B. BERNARDI

EL SISTEMA DE EDAD DE LOS PUEBLOS NILO-HAMITICOS: UNA VALORACIÓN CRÍTICA[1]

El presente ensayo es un intento de interpretar los principios estructurales del sistema de edad nilo-hamítico y de establecer su significado en la estructura general de las sociedades nilo-hamíticas. La discusión se basa en el análisis de la literatura antropológica disponible.[2] Pero esta li-

1. Deseo agradecer a los profesores I. Schapera y E. E. Evans-Pritchard su estímulo y ayuda.

2. Memorándum XXIII del International African Institute, *Same problems of Anthropological Research in Kenya Colony*, por Schapera, 1949, contiene una lista de publicaciones sobre los nilo-hamitas de Kenya. Respecto a otros pueblos, los principales trabajos consultados son: A. C. A. Wright, «Notes on the Iteso Social Organisation», *Uganda Journal,* IX, 1942, pp. 57-80; C. G. y B. Z. Seligman, *Pagan Tribes of Nilotic Sudan,* Londres 1932; L, F. Nalder-, *A Tribal Survey of Mongalla Province,* Londres 1937.

Después de publicado el memorándum de Schapera, apareció «An Administrative Survey of the Masay Social System», de H. A. Fosbrooke, en *Tanganika* Notes *and Records*, XXVI, 1948, pp. 1-50; al igual que *A Preliminary Survey of the Turkana,* por P. H. Gulliver, Universidad de El Cabo, 1951, que pude consultar antes de su publicación; y J. G. Peristiany «The Age-set systems of the Pastoral Pokot», *Africa,* XXI, 1951, pp. 188-206 y 279-302. Debo manifestar que mi análisis ya estaba acabado cuando apareció el ensayo de Peristany. En general, el reciente testimonio sobre los pokot (conocidos también como suk occidentales), realizado por él y sus conclusiones, al leerlas, confirma mi argumento. Deseo insistir especialmente en la coincidencia de sus opiniones con las mías sobre la función política del sistema de edad entre los nilo-hamitas. Aunque no discute específicamente esta cuestión, o la relación del sistema de clan-linaje y de la organización territorial con el sistema de edad, en su recapitulación final dice: «La société pastorale, à laquelle une structure territoriale ou de lignage fait défaut. est ainsi divisée en une hiérarchie de classes d'âge, qui lui sert d'armature politique.» G. W. B. Huntingford, *Nandi Work and Culture*, Colonial Office, 1950. El autor no trata de 1a organización social y política de los nandi, pero hace algunas referencias al sistema de edady, en pp, 104-6, intenta un bosquejo histórico del sistema. Al hacerlo así, Huntingford supone que «las agrupaciones de edad de los nandi y los masai son sin duda de origen ha mítico y se derivan directamente del sistema *gada* de los gala». Esta suposición se hace con frecuencia, pero nunca ha sido analizada

terarura es sumamente desigual y a menudo confusa, por lo que algunos aspectos de mi argumento no tienen más que un valor preliminar. No es posible presentar aquí todos los detalles del análisis, que espero tratar con mayor detenimiento en otra ocasión.

Antes de continuar, debo decir algunas cosas sobre la terminología. No estoy ocupándome aquí de los *grados o categorías de edad,* que hacen referencia a aquellas divisiones amplias y generales de la población según su edad psicológica y social, por ejemplo niños, hombres, jóvenes, ancianos, etc. Tales categorías *no están establecidas como asociaciones de edad formales,* y se encuentran en todo tipo de sociedad humana. Por otro lado, los términos normales *agrupación de edad, grupo de edad, asociación de edad,* no parecen suficientemente claros para describir la naturaleza real de las diversas asociaciones de edad formadas en las sociedades nilohamíticas. Además he utilizado estos términos simplemente para indicar cualquier grupo formal dentro del sistema de edad, pero sin hacer referencia específica respecto a su valor en el sistema, y he adoptado el término *clase de edad (age-class)* con relación a los iniciados del mismo período que han sido agrupados de una manera formal y definitiva como un grupo corporativo. La clase es el elemento principal del sistema de edad y tiene una función primordial en la estructura de la sociedad. Considero el término *edad* suficiente para evitar la confusión con clase social. El término *unidad de edad* hace referencia a una asociación temporal de iniciados más que a la formación de la clase de edad. La *unidad sub-edad* es una división de la *unidad de edad* instituida ceremonialmente; y la *división de edad mínima* hace referencia a una división similar de la unidad de edad, aunque no establecida formalmente con una ceremonia.

Los elementos del sistema de edad

Entre los masai, los candidatos son iniciados por circuncisión, individualmente o en grupos, después de alcanzada la pubertad (una regla que se atribuye a todos los nilo-hamitas). Esto puede hacerse sólo durante una sesión abierta, cuando las iniciaciones pueden celebrarse libremente. Los iniciados de la misma sesión forman una división de edad mínima distinta. Tres o cuatro de estas divisiones mínimas integran una unidad de edad *(ol poror,* pl. *il poror).* El período para la formación de la unidad

desde un punto de vista crítico Recientemente, A. Jansen en «Elementi della Cultura Spitituale dei Conso», *Rassegna di Studi Etiopici* II, 1942, pp. 217-59, señaló» que es muy probable que los gala hayan recibido el sistema *gada* de los conso. La opinión de Jansen me parece conforme con la teoría de Baumann de que el sistema de edad-clase en África tuvo su origen en la cultura paleonegrítica, y no en la cultura hamítica. Ver Baumann, *Völkerkunde von Africa,* Essen, 1940.

de edad, que comprende a iniciados de tres o cuatro sesiones abiertas, se inaugura con la ceremonia *engibala* y se clausura con la *endungare*[3]. Cuando se han establecido dos unidades de edad, se fusionan en una sola creando así una clase de edad (ol *aje*, pl. *il ajijik)*. El período de la formación de la clase, que dura de 15 a 20 años, se inaugura con la ceremonia *embolo-sat,* después de cuya celebración los candidatos de la nueva clase pueden ser iniciados. El período de clase se clausura con la *ngeher* cuando las dos unidades se fusionan en una única agrupación corporativa. Por consiguiente, la clase de edad es la integración final de todas las agrupaciones menores.

Un rasgo sobresaliente del sistema de edad de los nandi-suk es el denominado «sistema cíclico», que consiste en una serie determinada de siete u ocho nombres utilizados cíclicamente pata designar las clases de edad.[4] La estabilidad de la serie hace posible designar a una clase por su nombre, incluso antes de que exista como institución. Sin embargo, el sistema llamado cíclico no es significativo estructuralmente. Aunque los nandi-suk pueden perfectamente llamar a un niño pequeño por el nombre de su futura clase, el análisis señala que al hacerlo así se refieren simplemente a la clase como a una unidad potencial. En este momento esa clase solamente es un nombre, y no desempeña ninguna función en la estructura del sistema de edad. Un hombre no nace, sino que es iniciado en una clase, que es la asociación oficial de todos los iniciados del mismo período.[5]

3. La *endungore* y la *engibata* son partes de una sola ceremonia descrita por L. E. Whitehouse, «Masai Social Customs», J.E.A.U.N.H.S., III, pp. 148-8. *Engibala* es una danza de comienzo, muy solemne. A continuación sigue *endungare*, cuando los padrinos del *poror* (unidad de edad) para dar principio ceremonialmente rompen un palo de fuego y las patas de un pequeño pájaro muerto y conjuran el cuchillo do circuncisión, para simbolizar que ya no es libre de iniciar a los candidatos para el *poror* antiguo, que de ese modo se termina.

Una tercera ceremonia, eu*noto*, tiene también cierta significación cultural. Es celebrada durante cada uno de los dos períodos de unidad de edad, y ahora señala la promoción de los iniciados de un grado inferior a otro superior. Sin embargo, en nuestros días las iniciaciones individuales pueden realizarse después del *eunoto*, aunque no después del *endungore*. En el *eunoto* la unidad de edad recibe un nombre especial.

4. El sistema llamado cíclico se opone al sistema lineal. En este sistema los nombres del conjunto de edad son tomados de los acontecimientos normales o de los rasgos peculiares de las agrupaciones. Ninguno de los pueblos nilo-hamiticos sigue exclusivamente uno u otro sistema. De este modo, los masai mantienen una serie determinada de nombres en relación con sus divisiones de edad mínimas. Me parece que la diferencia entre los dos sistemas es una diferencia de énfasis. Donde se sigue el sistema lineal, el énfasis se pone sobre el carácter variable del sistema de edad; donde se observa el sistema cíclico, prevalece la consideración de la forma permanente del sistema. Ver p, 321.

5. Cuando Huntingford, *The Nandi*, Nairobi, 1944, p, 9, declara que «cada varón nandi nace en una agrupación de edad», se equivoca debido a la predeterminación aparente del sistema cíclico.

Entre los nandi-suk, excepto entre una parte de los pokot, la iniciación es por circuncisión. Los iniciados de la misma temporada son agrupados informalmente en una división de edad mínima o «fuego» *(mat, mostinwek).* Generalmente hay tres de éstos, pero la tendencia, especialmente entre los kipsigis, es a aumentar el número. La clase de edad *(ipinda*, pl. *ipinwek)* es directamente instituida por la integración de todas las divisiones de edad mínimas formadas durante el período de clase. No existe unidad de edad intermedia. El período de clase dura de 15 a 20 años aproximadamente.

El análisis demuestra que el periodo de clase de los nandi-suk se inaugura y se clausura ceremonialmente. Los kipsigis, los nandi, y los elgeyo celebran una ceremonia de entrega, *saket ap cito* (Elgeyo sakobei, según Massam). Peristiany ha descrito con detalle la ceremonia kipsigis. En ésta se distinguen claramente dos partes. La primera se centra en las «grandes noticias», que consiste en un festival para celebrar la inauguración del período de clase y posibilitar iniciar a los candidatos para una nueva clase. Las «grandes noticias» son, pues, el anuncio oficial del comienzo de una nueva clase, y por lo tanto la inauguración oficial del período de clase. La segunda parte del *saket ap eito* es la entrega actual, durante la cual la clase que ha sido clausurada renuncia al derecho de unirse con nuevos iniciados.[6] De este modo la clausura de un período de clase y la apertura del próximo se superponen. Las descripciones del *saket ap eito* en relación a otros pueblos que la celebran no son satisfactorias, pero si son estudiadas a la luz de la ceremonia kipsigis justifican la suposición de que la celebración *saket ap eito* tiene el doble efecto de inaugurar y clausurar dos períodos de clase sucesivos.

Los pokot o suk occidentales, según testimonio de Peristiany, unen el sistema de edad de los otros pueblos de habla nandi con el de los karanajong y tribus afines. Desgraciadamente, no existe una descripción satisfactoria del último, por lo que no es posible calcular enteramente el valor comparativo del material pokot.

Los candidatos pokot, que observan el sistema *sapana,* son iniciados individualmente y los iniciados de la misma temporada permanecen juntos en una división de edad mínima, *ma* (fuego). Cuando celebran *munian,* la ceremonia de los colores, tres o más divisiones de edad mínima se fusionan en una unidad de edad más amplia. Dos unidades de edad o «secciones

6. AI describir esta segunda parte, Peristiany pone el énfasis en su aspecto militar a expensas de su significado estructural. Mi interpretación se basa en Ja aversión de los *kipkoymet* (la clase clausurada) a acceder a la solicitud de los chuma (la clase siguiente) de permitirles celebrar ¡a iniciación y después el *saket ap eito:* «Los kipkoymet se negarán a conceder permiso mientras fuera posible, pues, una vez que este permiso se haya concedido, su generación (la clase de edad en la terminología de este ensayo) será "separada" y tendrán que retirarse por ancianos», J. G. Pcristiany, *The Social Institutions of the Kipsigis,* p. 31.

de color» se constituyen finalmente en una «agrupación *sapana*» o clase de edad con la celebración de la ceremonia *amuro*. El período completo abarca unos 20 años. La denominación de las clases de edad entre los pokot sigue un sistema dual alternativo.[7]

Un sistema dual alternativo muy similar se encuentra entre los turkana. Sin embargo, aquí la división dual parece tener un valor más estático que entre los pokot, y separa en dos mitades la sociedad turkana. Un hombre no debe ser un miembro de la mitad de su padre, sino de la otra. Los iniciados turkana están agrupados en dos unidades de edad básicamente diferenciadas según las dos mitades: las piedras *(ngimur)* y los leopardos *(ngirrithai)*. Halley declara que las «piedras» son una unidad «superior» que los «leopardos»,[8] pero Gulliver manifiesta que las dos unidades de edad se constituyen en la misma temporada,[9] por lo que «superior» no significaría «sénior». En el estado presente de nuestros conocimientos no resulta posible arrojar más luz sobre este problema. Si aceptamos el informe de Gulliver como digno de confianza, es esencial observar que las dos unidades de edad se constituyen en la misma temporada y que son coetáneas. Entre cada agrupación de dos unidades de edad coetáneas se introduce una diferencia en términos de antigüedad. Tal agrupación puede considerarse como la clase de edad turkana: una categoría mental para la clasificación de las agrupaciones de edad en términos de antigüedad, más que de un grupo instituido y formal.

Las unidades de edad reciben nombres diferentes según los lugares, pero finalmente debería prevalecer un solo nombre para cada unidad de edad particular en el territorio turkana. Aunque las listas de nombres recogidas por Gulliver muestran que esto no es siempre así, los turkana insisten en afirmar que debería haber un solo nombre por cada unidad de edad. Esta insistencia es significativa por cuanto indica que los turkana consideran la unidad de edad como la integración de todas las agrupaciones de iniciados constituidas y nombradas en los diversos centros de iniciación durante el mismo período.

Aunque los datos disponibles sobre los teso y los toposa son muy incompletos, proporcionan un testimonio comparativo, idóneo para demostrar que la clase de edad se formó por la integración de agrupaciones de edad menores en un solo grupo corporativo, que es el grupo duradero.

Un rasgo típico del sistema de edad lotuho es su íntima relación con la organización territorial. La unidad sub-edad se constituye primero en

7. Rocas *(nyetapa)* y cebras *(nyeru)* son los dos nombres. Un hombre no puede estar bajo el mismo nombre que su padre

8. D. M. Hulley, *Short Notes on the Turnaka*, n.d. A. MS at the School of African Studies, Universidad de El Cabo.

9. Los «leopardos» y las «piedras» son «iniciados en dos grupos al mismo tiempo pero separados física y socialmente». Gulliver, *Preliminary Survey of the Tbunakana*, p. 128.

cada barrio del poblado; después la unidad de edad une a todas las unidades sub-edad del poblado; finalmente, las unidades de edad de una sección de lluvia territorial se fusionan en una sola clase de edad. Según los informes, este proceso sigue un ritmo cronológico preciso. Cada agrupación recibe un nombre distinto. Una ceremonia de clausura especial *(nogopira)* señala la institución de la clase.

Los fundamentos del sistema de edad

Este bosquejo necesariamente breve del modo como se constituyen las agrupaciones de edad muestra que las diferencias entre los distintos sistemas de edad nilo-hamíticos se derivan para la mayoría de la naturaleza de las agrupaciones de edad menores. Las líneas principales son muy similares en general. Así, la clase de edad se constituye y desarrolla durante un período determinado, que se caracteriza por la celebración de ceremonias especiales. Las agrupaciones de edad menores se instituyen durante ese período como etapas intermedias hacia la clase de edad. Antes de que ésta se instituya, las agrupaciones menores tienden a asumir los rasgos de la clase; sus miembros permanecen juntos y actúan como corporaciones. El análisis muestra que los miembros de las agrupaciones menores están en una posición de aprendizaje.

La declaración encontrada a menudo en la literatura, de que entre los nilo-hamitas los varones son iniciados colectivamente y de que forman una clase, debería considerarse como incorrecta. La iniciación de los miembros de clase se realiza en épocas diferentes durante el período de clase, y se celebra individualmente o en grupos pequeños, pero nunca ocurre simultáneamente para toda la clase. Esta disposición de las iniciaciones individuales en el tiempo es la razón por la que los miembros de clase pueden distinguirse en términos de antigüedad. Los que fueron iniciados en un momento determinado son considerados como «seniors» por aquellos cuya iniciación fue posterior. Sólo es natural que deban permanecer juntos aquellos que fueron iniciados colectivamente: de aquí la formación institucionalizada de las agrupaciones de edad menores. Cuando se constituye la clase y las agrupaciones de edad menores se fusionan en una unidad, la clase es considerada como un todo particular y sus miembros son considerados como coetáneos. Su edad fisiológica está subordinada a su edad social en cuanto determinada por la clase. Sin embargo, aunque no se insiste en las diferencias de antigüedad entre agrupaciones de edad menores cuando la clase se ha constituido, su influencia no cesa del todo en las relaciones internas de los miembros de clase.

También se observa una duración similar en relación al período de clase en los diferentes sistemas de edad, aunque no debe darse un sentido literal a las distinciones citadas en esta relación. No estaría de más señalar

que nuestro método de cómputo del tiempo es ajeno a la cultura nilo-hamítica.[10] Sólo es aproximadamente correcto decir que un período de clase dura de unos 15 a 20 años, y la unidad de edad aproximadamente de 7 a 8, y que las divisiones de edad más reducidas se constituyen cada 3 ó 4 años. La importancia del período de clase reside en el valor estructural que supone y no en su duración actual,[11] y es la sucesión rítmica de los períodos de clase la que altera la posición estructural de los individuos y las clases en el sistema de edad. Por estas razones un período de clase es considerado como una unidad-tiempo determinada después de que se instituyó la clase de edad. Todos los nilo-hamitas hacen uso de tales unidades-tiempo para memorizar y recordar los acontecimientos pasados. El concepto de tiempo estructural, implicado al considerar las clases de edad como unidades de tiempo, es el fundamento teórico real tanto de los nilo-hamitas, como de cualquier otro sistema de edad. El tiempo estructural define los períodos en relación a la institución de las agrupaciones de edad; define la edad social de los miembros de clase; dispone las interrelaciones de los compañeros de edad y de los conjuntos de edad; y es el criterio que diferencia a las asociaciones de edad de cualquier otro tipo de asociación social.

Se ha señalado que las ceremonias celebradas durante un período de clase no producen todas el mismo resultado respecto a las agrupaciones de edad instituidas. Algunos establecen agrupaciones menores, otros la clase de edad. Por esta razón podemos hablar de ceremonias con un valor institutivo. El análisis demuestra que ninguna de las agrupaciones de edad se deriva directamente de la iniciación individual. Evidentemente, la iniciación individual no tiene un valor institutivo. Existen varias ceremonias de iniciación diferentes entre los nilo-hamitas, ya que la pauta de las otras ceremonias colectivas tiende a ser similar. Los masai y los pueblos de habla nandi practican la circuncisión como iniciación individual. Por lo general, esta ceremonia ha sido descrita y subrayada como la ceremonia de la institución de las agrupaciones de edad. Sin embargo, el análisis muestra que esto no es así, porque la circuncisión no tiene valor institutivo y es simplemente un tipo de iniciación individual. Las agrupaciones de edad son instituidas por la celebración de ceremonias colectivas tales como la *endungore-engibata*, *embolosat*, y *ngeherr*, de los masai, la *saket ap eito* de los pueblos de habla nandi, la *munian* y *amuro* de los pokot, la *mongopira* de los lotuho, etc. Estas ceremonias son denominadas colectivas porque son celebradas sólo una vez colectivamente por todos los miembros, o

10, Peristiany dice de los suk occidentales que «ningún pochon puede contestar una pregunta como la de la duración de una agrupación *sapana* en términos de años». *África*, XXI, p. 290.

11. Por esta razón, los ancianos kipsigis encuentran posible reducir el período de clase de la clase *maina*. Ver Peristiany, *The Social Institutions of the Kipsigis*, pp. 43-44.

diputados de la agrupación instituida en ese momento, y porque no son celebradas o experimentadas por cada candidato particular como una iniciación individual. El valor institutivo de las ceremonias colectivas está bien ilustrado por el hecho de que su celebración integra a todos los iniciados del mismo periodo en una agrupación corporativa formal.

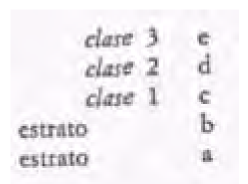
La progresión estructural y la permanencia estructural

La cuestión rítmica del tiempo estructural hace que la estructura del sistema de edad tome la forma de una estratificación. Cada agrupación tiene un lugar en la sucesión y asciende de lugar siguiendo el ritmo de los períodos de clase. La progresión rítmica y la permanencia de la forma estructural son los dos principios fundamentales del sistema de edad. Es interesante observar que, mientras parece existir una contradicción entre los dos principios, su acción colectiva no produce conflicto sino que configura la estructura del sistema.

La progresión estructural es tan sólo otra forma de considerar el valor estructural del tiempo. Los períodos de clase comienzan y terminan rítmicamente y las clases avanzan como resultado de ello. La posición mantenida por cada miembro y cada agrupación en la clase, y por cada clase en el sistema, es el origen de un status estructural especial que afecta a los miembros de las agrupaciones de edad individualmente y a la agrupación como un todo. Este status sigue el movimiento ascendente de las agrupaciones, y de este modo es transformado periódicamente por la progresión estructural. Los cambios de status ocasionan cambios de prestigio e influencia, y por lo tanto de autoridad. Es difícil encontrar términos adecuados en relación a las diversas etapas de la progresión estructural, pero no es correcto referirse a ellos en términos de categorías generales tales como «los jóvenes», «los ancianos», etc... Cuando se han constituido las agrupaciones, sus nombres son suficientes entre los nilo-hamitas para expresar las diferencias existentes entre las clases, y para expresar el status y la edad social exacta de los miembros de clase individuales. De hecho, en la estructura del sistema de edad, la diferenciación de clase o agrupación es idéntica a la diferenciación de status. Una clase está en el nivel inferior de la estratificación estructural en el momento de su institución; alcanza la cima cuando se acerca a la disolución *a* causa de la muerte de sus propios miembros. Dado que los ritmos de la progresión estructurales se deben a la celebración de las ceremonias institutivas, todo el mundo conoce el status estructural de cualquier clase, puesto que aquellas ceremonias son objeto de interés para toda la comunidad.

El principio de permanencia estructural puede analizarse gracias a la forma estratificada de la estructura del sistema de edad. Las clases son instituidas en un orden cronológico (tiempo estructural) y la posición de

una respecto a la otra es la de estratos. Por motivo del análisis podemos limitar el término *estratos* a las capas, sin considerar las agrupaciones de edad que temporalmente los ocupan, y el término clases a las agrupaciones que actualmente constituyen los estratos en cualquier momento dado, como sigue:



Mientras las agrupaciones y las clases avanzan hacia arriba, la posición de los estratos permanece inalterada por ese movimiento. Esta posición invariable de un estrato dentro del sistema constituye un status permanente, que puede denominarse correctamente la *administración* o el *poder,* detentado sucesivamente por las clases de edad, pero inalterado en sí mismo por su movimiento progresivo.

En la práctica, cada clase, al ejercer la autoridad y representar las funciones unidas a su propio estrato temporal, salvaguarda su propio status y la relación correcta de su propio estrato temporal con otros estratos. Al mismo tiempo, cada clase intenta alcanzar el estrato y el status inmediatamente superior al suyo, y de este modo estimula la progresión rítmica del sistema.[12] El resultado es el contraste dialéctico de intereses que caracteriza a las relaciones de las agrupaciones de edad, y el carácter dinámico de la estructura del sistema de edad.

Las funciones del sistema de edad

El aspecto dinámico del sistema de edad revelado por el análisis de sus principios estructurales, sugiere un carácter similar respecto a sus funciones. Estas, lógicamente, están determinadas en primer lugar por la propia naturaleza del sistema.

Es evidente que la función primaria del sistema de edad en las sociedades nilo-hamíticas es su organización en un número de clases y la dis-

12. Cuando se celebran las ceremonias institutivas el paso de un estrato a otro es automático, pero antes de aquellas ceremonias la agrupación inferior ejerce presión en las clases superiores para acelerar su ejecución. Esta presión da lugar a cierta ivalidad entre las clases inferiores, y las clases senior actúan como intermediarios entre ellas. Existen claras ejemplos de esta rivalidad entre los masai, kipsigis y otros. En relación con los pokot, Peristiany ha insistido en «la repugnancia» de la sección de color más joven a reconocer públicamente la aparición de una nueva sección de color. Ver *África,* XXI, p. 284.

tinción de status en relación a todos los miembros de clase sobre la base de su orden estructural permanente.

Otra función del sistema de edad es la definición de las pautas de conducta entre agrupaciones de edades. Cada agrupación, en relación con las otras, puede considerarse desde un nivel superior e inferior. Los miembros de clase pueden considerarse también desde un nivel superior, inferior y desde el mismo nivel. Los de nivel superior son seniors, respetados por todos los demás, y en general son tratados con respeto y deferencia. Los de nivel inferior son los júnior. La actitud hacia ellos es una actitud de superioridad. Puede incluso adoptar la forma de rivalidad abierta, especialmente entre dos agrupaciones inmediatamente próximas. Aquellos que, no habiendo sido aún iniciados, no tienen status en el sistema de edad, son considerados con desprecio e indiferencia. Los miembros de una misma clase se consideran como iguales, aunque su relación se diferencia en términos de prioridad de iniciación individual (cf. p. 220).

La distinción de status es el origen de la diferenciación de autoridad y de funciones respecto a todos los miembros del sistema de edad. El status estructural de una clase de edad se proyecta sobre todos sus miembros, que de ese modo son capaces de autoridad, pues su status es aceptado y respetado por toda la comunidad. Los miembros de clase son conscientes de su status estructural y derivan de él ese sentido de aptitud que se requiere para actuar como miembros responsables de la comunidad. De igual modo, las diferenciaciones entre clase y clase son conocidas para los miembros de clase, que también conocen las limitaciones impuestas por aquellas diferenciaciones.

La diferenciación de status implica diferenciación de autoridad, de competencia, y de funciones, entre todas las clases en el ámbito de la actividad del sistema de edad. Estas conclusiones, que muestran al sistema de edad como el canal para la distribución de autoridad y el instrumento de su equilibrio, son importantes, especialmente si el sistema de edad está, como entre los nilo-hamitas, relacionado con la organización política de la sociedad.

A fin de apreciar totalmente el significado político del sistema de edad en las sociedades nilo-hamitas, se debería considerar también los otros elementos importantes de su organización política.

El carácter acéfalo de las sociedades nilo-hamitas

Los nilo-hamitas sobresalen entre los pueblos africanos por carecer de liderazgo con autoridad centralizada, o de cualquier otra organización centralizada de control político y administrativo.[13]

13. De todos los nilo-hamitas, solamente los teso están organizados políticamente en un sistema de liderazgo centralizado. Pero, como es sabido, el sistema

En los primeros años de la investigación antropológica en África oriental se hizo una descripción errónea del curandero-jefe o profeta [14] de los masai (y también de los nandi y de los kipsigis). Se le llamó, y reconoció oficialmente como, el «jefe supremo de todos los masai». Este título, otorgado primero a Lenana, le fue después retirado a su hijo Segi, cuya incapacidad e impopularidad puso de manifiesto que el cargo de jefe supremo era extraño a los masai. El análisis reciente de Fosbrooke sobre la institución del profeta muestra que no está del todo justificado hablar de un «curandero jefe». Existe un número de curanderos de rango diferente que tratan de extender sus prácticas. La fama de uno cualquiera de ellos puede difundirse por todo un territorio y convertirlo en centro de atracción. Cuando alcanza tal posición no obtiene autoridad política, pero si conviene a sus intereses no tendrá dificultad en inspirar la lealtad política de sus clientes.

Como es sabido, los profetas *(orkoiyot)* de los nandi y los kipsigis eran curanderos masai que encontraron asilo entre aquellos pueblos, y que fueron capaces de obtener entre ellos la misma influencia que habían tenido entre los masai. Posteriormente el gobierno puso freno a su poder, pues se habían convertido en fuente de desorden.

Una posición similar a la del profeta masai es detentada por el «hacedor de lluvia» *(xobu)* de los lotuho. Seligman le describe como «el jefe espiritual y temporal de cada comunidad o tribu». Cada sección territorial importante tiene un hacedor de lluvia, pero Seligman declara que «es difícil hacerse una opinión justa de la autoridad detentada por el hacedor de lluvia. Probablemente el factor más importante siempre fue su carácter personal». Esta última observación me parece que revela la verdadera naturaleza política del hacedor de lluvia, y muestra que no hay una diferencia real entre su posición y la del profeta masai.

Otros líderes de menor importancia descritos por nuestras autoridades incluyen los *aigwenani* de los masai, y los *kiruogindet*, etc. de los nandi y de los kipsigis. El análisis no deja duda acerca de que cualquier autoridad que tengan, siempre está controlada por las asambleas de ancianos.

La función política limitada del sistema de clan

Todos los nilo-hamitas están organizados en un sistema de clanes exógamos y patrilineales dispersos. La descendencia se establece según la línea

les fue impuesto por los conquistadores ganda y permaneció prácticamente inalterable cuando los ingleses sucedieron a los ganda. La escasa información sobre la organización anterior de los teso muestra que su sociedad concordaba con el tipo descentralizado de los nilo-hamitas.

14. He tomado este termino de curandero-jefe del análisis de Evans-Pritchard sobre el sistema político de los pueblos de habla nandi. *Africa* XIII, 1940, pp. 250-67.

paterna, aunque parece que el aspecto agnaticio no está en todas partes acentuando en el mismo grado.[15] Por lo general, aunque no siempre, los clanes están subdivididos, y son normalmente estos sub-clanes los que son exogámicos. En ninguna parte se acentúa el linaje como una unidad distinta del clan, ni se sugiere nunca que el linaje proporcione la base de una estructura política. Sin duda, el significado político de los clanes es muy limitado. Generalmente las unidades de clan tienen una posición corporativa en asuntos relacionados con la propiedad del ganado, la distribución de la herencia, la utilización de pozos u otros manantiales, y la indemnización del asesinato. Otro aspecto de considerable importancia es la dispersión territorial actual de los clanes. Cuando *nos* referimos a los clanes como a corporaciones políticas, la diferencia concierne a los grupos locales de los miembros del clan. Los clanes pocas veces actúan reuniendo a todos sus miembros de todo el país. El caso de todo un clan en una sección territorial única, del cual alguna gente dedujo que, en el pasado, la organización territorial se basaba en un modelo de clan, es de hecho poco frecuente. La dispersión actual de los clanes es, sin embargo, una prueba clara de que la integración política de las sociedades nilo-hamíticas no se basa ya en los clanes. Por lo tanto, tiene que decirse que, aunque el principio de clan proporciona aún un lazo mítico y ceremonial para los miembros del clan y una pauta para algunos modos de actividad corporativa, carece de aquel poder cohesivo que podría integrar los sistemas territorial, militar y jurídico en un todo político único.

La función política del sistema territorial

La organización política de los nilo-hamitas puede reducirse a una serie básica de unidades mayores, menores, *y* mínimas. Estas son comprendidas por la unidad territorial máxima, el territorio: el territorio de los masai, el territorio de los nandi, etc.

La unidad territorial máxima se define en oposición a los extraños. Aquellos que viven en una tierra diferente son normalmente extraños y algunas veces enemigos.[16] Las otras unidades territoriales se definen haciendo especial hincapié en ciertos vínculos sociales. Estos vínculos son vagos en el sentido de que no están señalados por límites territoriales determinados (o éstos no son aparentes o significativos).[17] Las unidades te-

15. Sobre esta cuestión, ver Radcliffe-Brown y Forde, *African Systems and Marriage*, 1950, pp. 18-20.

16. Es significativo, en este contexto, que las tribus dorobo que viven en el mismo territorio que los masai y los nandi-suk no sean considerados corrió enemigos, aunque difieran en cultura y estruc tura social.

17. Probablemente, razones ecológicas pueden explicar la indeterminación de las unidades territoriales, especialmente donde predomina el nomadismo, puesto que

rritoriales, distintas del territorio como un todo, se definen por oposición a las unidades del mismo orden. De este modo, los miembros de una unidad territorial —mayor, menor o mínima— se consideran como grupos sociales distintos: las funciones políticas de estas unidades difieren.

Las unidades territoriales mayores (la provincia de los masai y la de los pueblos de habla nandi,[18] las «partes mayores» de los turkana descritas por Gulliver; las secciones, ahora en reserva, de los teso; las áreas de lluvia de los lotuho), no tienen siempre una función política. En algunos casos, tales como las secciones *(emet)* de los nandi y las «partes mayores» de los turkana, el significado es puramente geográfico.[19] En cualquier caso, la actividad política en la unidad territorial mayor no es frecuente. Esto no es sorprendente si uno considera la naturaleza descentralizada de las sociedades nilo-hamíticas. Hacer la paz con un enemigo y zanjar las dificultades entre las secciones miembros de las unidades son ejemplos de las pocas situaciones tratadas a este nivel. De otro modo los nilo-hamitas son intolerantes respecto a cualquier control desde arriba.

La unidad territorial menor (el *osho* o sección de los masai; el «grupo» o condado de los kipsigis; la «vecindad secundaria» de los turnaka; el *etem* de los teso, el poblado de los lotuho) está formada por el conjunto de un número de unidades territoriales mínimas. La actividad corporativa de la unidad menor es más evidente cuando se celebran ceremonias pata la institución de grupos de edad. Con este motivo se reúnen gentes de todas partes de la unidad. La organización militar ofensiva se basa, territorialmente, en esta unidad. Cada unidad menor puede actuar independientemente al preparar acciones militares o incursiones. Sin embargo, por lo general, se reúnen varias unidades por motivos ceremoniales o militares.

es particularmente digno de atención entre tribus tales corno los masai y los turkara, que son casi totalmente nómadas. Gulliver describe la organización terrritorial turkana como un «rasgo neutro de la organización social turkana». La ausencia de cualquier autoridad centralizada puede considerarse como otra razón del fenómeno. Las nuevas unidades territoriales se constituyen fácilmente sin ninguna forma especial de control e independientemente de relaciones territoriales previas y de alianzas de clases. Fosbrooke ha estudiado esto entre los masai. Gente de cualquier clan y sección territorial puede unirse en su viajar trashumante en la búsqueda de agua y pastos. La proximidad de residencia e intereses comunes alienta un sentido de solidaridad que se afirma a sí mismo frente a otros grupos y unidades similares. Por último, una pretensión a la independencia se hace mediante la celebración de ciertas ceremonias tribales propias —Gulliver ha indicado la tendencia de los turkana a unirse a cualquier centro de iniciación que les convenga. Es en estos centros donde se llevan a cabo todas las transacciones sociales de interés para los presentes. El sitio es generalmente un manantial o pozo.

18. En relación a los pueblos de habla nandi he aceptado las conclusiones del análisis de Evans-Pritchard, «The Political Structure of Nandi speaking Peoples of Kenya», *África,* XIII, pp. 250-67, no sin comprobar toda la demostración original.

19. La unidad territorial nandi correspondiente a la provincia Kipsigis *(emet),* que tiene una naturaleza política, es el *pororiet.* Ver Evans-Pritchard, *op. cit.,* p. *262.*

Los asuntos judiciales son tratados por una asamblea, a la que todas las unidades mínimas envían sus diputados.

La unidad territorial mínima (el *kraal* o poblado de los masai; el poblado disperso de los pueblos de habla natidi; la «vecindad primaria» de los turkana; el *nadupa* o barrio de poblado de los lotuho) está formado por un grupo de familias. Las ceremonias menores, tales como la iniciación individual, las disputas locales, la defensa de los ataques, son las decisiones principales que motivan la actividad política corporativa en esta unidad.

En consecuencia, se puede observar que, aunque la organización territorial promueve alianzas entre distintos grupos locales, por esta misma razón también divide toda la sociedad en dos partes. Tal fenómeno puede describirse como la ambivalencia de la organización territorial. Cada sociedad basada en un sistema territorial está influida de algún modo por este principio territorial, aunque los dos aspectos de la ambivalencia no son subrayados en el mismo grado. Cuando leemos acerca de la tensión y rivalidad continuas que, especialmente en el pasado, se produjeron en las relaciones mutuas de algunas tribus nilo-hamitas, por ejemplo las tribus de los masai, nos darnos cuenta que entre ellos predomina el poder desintegrador de la ambivalencia territorial. Normalmente las divisiones territoriales son integradas por algún principio unificador, tal como la institución del parentesco, que, por medio de su poder centralizado, da cohesión a todas las divisiones territoriales y hace a sus miembros conscientes de la unidad a un nivel superior. En las sociedades carentes de autoridad centralizada otros factores pueden producir el mismo efecto cohesivo. Entre los nilo-hamitas tal factor es el sistema de edad.

El poder integrador del sistema de edad

La estructura del sistema de edad adopta forma activa en los grupos locales. Toda actividad realizada corporativamente refleja en cualquier nivel la estratificación estructural del sistema de edad. De este modo, aunque su forma actual está concebida según un modelo territorial, el sistema como un todo rebasa todos los límites territoriales y proporciona la base para la unificación de las divisiones territoriales.

El poder integrador del sistema de edad ha sido indicado en diferentes casos por nuestras autoridades. Las normas de hospitalidad típicas que regulan la vida social de los nilo-hamitas son un ejemplo. Cada miembro de clase está en su casa en cualquier parte del país de su pueblo, y si emigra a una unidad territorial nueva puede ajustarse fácilmente a su nuevo ambiente, puesto que, debido a su pertenencia a una clase, puede encontrar fácilmente su posición exacta en la estructura local.

Entre los masai la ceremonia *embolosat*, celebrada por la sección Kakon-

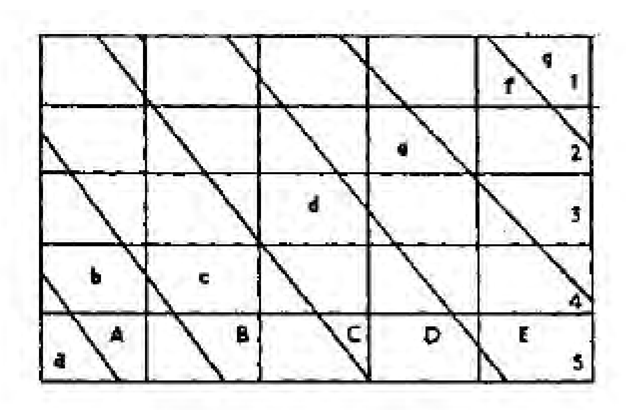
yuke, y la ceremonia *ngeherr,* celebrada por la sección Kisongo, aunque cada una es realizada por una sola sección, ambas son aceptadas por todos los masai como ceremonias institutivas que indican la apertura y cierre del período de clase, y de este modo la formación de una clase. Esta aceptación universal es significativa. Demuestra la unidad del sistema de edad en todo el territorio masai y su acción como una fuerza de cohesión en todas las unidades territoriales.

Los nandi-suk siguen el mismo método crítico respecto a la denominación de sus clases de edad, y los nombres son los mismos para todas sus tribus. Todas estas tribus se dan entre sí el nombre de «hermano»,[20] un nombre que rehusan a los masai y a los turkana, a quienes, aunque culturalmente emparentados con ellos, consideran como *punik,* enemigos. El único sistema que infunde «hermandad» y que mantiene la unidad que justifica el uso del término es el sistema de edad.

Los turkana ponen el énfasis en el poder unificador del sistema de edad. «Todos los turkana tienen las mismas agrupaciones de edad. Se llaman igual. Todas son una», Y también insisten en que: «Todos somos hermanos; todos somos uno; podemos ir dondequiera que queramos».

Generalmente las agrupaciones de edad son descritas en la literatura actual como organismos disciplinados, pero no es a esta disciplina a la que me refiero cuando hablo del poder unificador del sistema de edad. Las diversas descripciones del sistema de edad dadas por nuestras autoridades indican que sus funciones nunca son realizadas con la participación corporativa plena de todos los miembros, y que ninguna de las clases actúa jamás como un solo organismo de compañeros de edad que se reúnen de todo el país en el que la tribu está diseminada. Además, el sistema de edad debe concebirse como un principio básico de la organización estructural de toda sociedad. Como tal, abarca todo el territorio de la sociedad, e integra en un todo social la fragmentación producida por los sistemas de clan y territoriales. Mientras aquellos sistemas insisten en las diferenciaciones sociales y estructurales, el sistema de edad pone el énfasis en la unidad (la «hermandad») de todos los miembros de la sociedad, y siendo el único sistema que es co-extensivo con toda la sociedad, proporciona una base general e igual para su status estructural. La idea está ilustrada en el diagrama adjunto.

20. «Los kipsigis consideran a los nandi, los keyo, los tugen y a los suk como hermanos, pero rehúsan este título a los masai y a los turnaka, a quienes dan el nombre de *punik,* p. e. enemigos». Peristiany, *The Social Institutions of the Kipsigis,* p. 2.



Sistema territorial: A B C D E = unidades territoriales

Sistema de clanes: a b c d e f g = dispersión de los clanes entre las unidades territoriales

Sistema de edad: 1 2 3 4 5 = clases o estratos de edad, que cubren todo el plan e integran divisiones territoriales y de clan

La distribución del poder

La introducción del miembro individual en la estructura del sistema de edad se realiza, no por nacimiento, sino por iniciación. Después de ello, dice, un muchacho se convierte en un hombre. Sin embargo, los datos, especialmente (aunque no sólo) de los masai, indican que una persona que acaba de ser iniciada no es considerada de ningún modo como un hombre. Tan sólo ha sido introducida en la estructura del sistema de edad. Y ésta es la auténtica importancia social de la iniciación individual en relación a los nilo-hamitas. La iniciación, por supuesto, puede considerarse también como un reconocimiento social de la aptitud del muchacho para las actividades viriles, pero el rango fundamental es que no le será permitido ejercer cualquiera de estas actividades hasta que haya alcanzado la etapa adecuada en la estratificación estructural del sistema de edad.

a) La literatura acerca de los nilo-hamitas hace, por lo general, referencia a la llamada *clase en el poder*. Generalmente ésta es designada también la *clase de los guerreros*. Algunos textos tempranos describieron todo el sistema político de los masai como «una república de guerreros jóvenes ». El análisis demuestra que no existe tal «clase en el poder», y también demuestra que la autoridad —política y militar— está distri-

buida entre todas las clases. La concepción errónea de la «clase en el poder» resulta de la excesiva exageración y formalización de las funciones militares del sistema de edad. Es equivocado considerar ésta como una función primaria del sistema de edad. Por su propia naturaleza, la actividad militar, más que cualquier otra actividad social, puede requerir la participación corporativa de los grupos de edad.

Nuestras autoridades (Merker con relación a los masai; Evans-Pritchard en su análisis de los nandi-suk; Gulliver en el de los turkana) insisten en la diferencia entre los aspectos ofensivos y defensivos del sistema militar. Su testimonio prueba que, cuando la actividad era aún plenamente ejercida, no había organización defensiva formal. Cuando la acción defensiva fue exigida, todos los hombres fuertes, sin distinción de clase, participaron. La razón de esto es evidente: la respuesta a un ataque era normalmente una necesidad repentina, que exigía los esfuerzos conjuntos de todos aquellos que estuvieran disponibles.

En conjunto, el sistema ofensivo mostró con mayor claridad la estratificación de los grupos de edad; pero en relación con este aspecto se exageró el papel representado por los «guerreros», o iniciados júnior, como opuesto al de los ancianos. Con la iniciación se permite por primera vez a un muchacho tomar las armas. Por esta razón, normal y genéricamente se denominaba al grupo entero de iniciados jóvenes como «los guerreros». Ahora bien, es fundamental señalar que sus status en la estratificación estructural del sistema de edad todavía era bajo. Desde el punto de vista militar eran «principiantes» o, como llama Peristiany a los iniciados kipsigis, jóvenes «inexpertos». De hecho, estaban recibiendo entrenamiento, y por esta razón gozaban de una cierta libertad, intentando incursiones menores por su cuenta, y buscando con impaciencia cualquier oportunidad para mostrar su habilidad y aumentar su prestigio. Podían incluso llegar a ser irrespetuosos con los seniors. Pero sería equivocado considerarles como independientes de los «ancianos». De hecho, no lo son.[21]

Creo que podría considerarse como un principio general de la organización militar nilo-hamítica que la actividad militar no era privilegio exclusivo de una única clase junior y que los miembros de las clases senior podían incorporarse a la acción si lo deseaban. Una operación ofensiva requería, por lo general, la cooperación de más de una clase, y generalmente participaban en ella más de una. La organización de los guerreros de las distintas clases se basaba principalmente en la estratificación del

21. La posibilidad de los juniors de mostrar desacato a los seniors está bien ilustrada en las razones por las que los ancianos kipsigis reducían el período de clase de la clase *maina: 1)* los maina no tenían el respeto conveniente hacia su *kot-ap-chi* (gente de la casa) y eran rudos en asuntos de parentesco; 2) robaban ganado a sus hermanos kipsigis y no solamente a los *punik* o enemigos; 3) mostraban ignorancia *y* desacato a las costumbres de sus padres. Ver Peristiany, *The Social Institutions of the Kipsigis,* p. 44.

sistema de edad.[22] La extensión territorial de la organización militar podía variar; rara vez, si alguna, comprendió todo el territorio. Normalmente varias unidades territoriales unían fuerzas no sólo contra el enemigo exterior, sino incluso contra otras secciones de la misma tribu y del mismo pueblo.[23]

b) La diferenciación de autoridad observada entre los miembros de las clases se debía a la posición diferente de las clases en la estratificación del sistema de edad. Además, no es incorrecto decir que ciertas transacciones sociales (tales como el matrimonio, la fundación de una familia; la acumulación de riqueza, la iniciación de los hijos propios, la celebración de ciertos ritos religiosos) son el privilegio de ciertas clases según su posición en la estratificación. La costumbre masai ilustra mejor este punto. Un masai, después de su iniciación y de la primera introducción en una unidad de edad, no tiene autoridad para fundar su propia familia ni, en rigor, para casarse. Estos son privilegios de los «mayores», p. ej. aquellos iniciados cuya clase ha sido finalmente instituida como un grupo particular. La norma es en teoría tan estricta, que Leakey pudo imaginar el caso de un iniciado senior, p. ej. un miembro de una unidad de edad sénior, que se casa y no es autorizado a engendrar hijos.[24] Sin embargo, todas estas restricciones son levantadas una vez que la clase ha sido instituida. En este momento, un iniciado masai adquiere el status y, por tanto, la autoridad para fijar su propia residencia, para poseer ganado independientemente de su padre, y para formar su propia familia. Es económicamente y, hasta cierto punto, socialmente independiente de su padre. Fosbrooke describe este privilegio como el privilegio de los «junior mayores.

c) Los métodos de zanjar disputas y, en general, todo el sistema

22. Gulliver, en *Preliminary Survey of the Turkana*, cap. 14, p. 143, describe de la siguiente manera cómo se efectuaba esto entre los turkana: «Los hombres podían reunirse por agrupación de edad y región, cada uno más o menos bajo la supervisión de su senior». Las agrupaciones junior están en la vanguardia y las senior en la retaguardia. Con relación a los masai, Merker sugiere una organización de un tipo similar cuando llama a las clases senior «reserva». Merker, *Die Masai*, Berlín, 1904, p. 73.

Gulliver describe también en qué forma se comenzaba una incursión: «En primer lugar, por una agrupación de edad (o parte de ella), en segundo lugar por un líder de guerra reconocido y, en tercer lugar, por un adivino.» Dice también que cualquier miembro de una agrupación individual puede convocar a sus compañeros de edad para hacer una incursión.

Fosbrooke dice que un profeta masai podía iniciar una incursión incitando a los guerreros ante la perspectiva de un saqueo de *ganado*.

23. La historia temprana y reciente de los masai es una ilustración muy buena a este aspecto. Ver Fosbrooke, «An Administrative Survey», p, 10.

24. L. S. B. Leakey, «Some Notes on the Masai of Kenya Colony», I.R.A.I, XL, p, 200. Pero ver el comentario de D. Storrs-Fox, «Further Notes on the Masai of Keny Colony», *ibid.,* p. 455.

jurídico de los nilo-hamitas, en la medida en que es conocido hoy día, ilustra la identidad fundamental del status, tanto como la diferenciación de autoridad de los miembros de clase. El ejemplo típico es proporcionado otra vez por los masai, Fosbrooke manifiesta que parece ser privilegio de la facción oprimida elegir los jueces. Estos son elegidos por razón de su fama de rectitud y justicia, y es significativo que no sean necesariamente los líderes de los grupos de edad; sin duda, estructuralmente su posición es igual a la de sus compañeros de edad.

Entre todos los nilo-hamitas la discusión de todos los casos públicos tiene lugar en asambleas. La organización interna de estas asambleas, y la forma en que se dirigen las discusiones y se toman las decisiones, no han sido nunca descritas convenientemente.[25] Parece seguro que no se establecen formalmente. Su tamaño puede variar según la importancia de los asuntos discutidos, y la sección de población implicada. Los grupos territoriales en una o más unidades territoriales, los grupos de clase, o los miembros de grupos de edad, pueden formar todos sus propias asambleas con relación a los asuntos que les conciernen. Las disputas particulares, herencia, crímenes, calamidades, conducta de los jóvenes, pueden proporcionar tema de discusión. Cualquiera que sea el tamaño de las asambleas, su estructura interna es una proyección de la estratificación estructural del sistema de edad. El testimonio no deja duda acerca de ello. Por supuesto, aquello que, corno los *ingobir*[26] masai, sobresalen entre sus compañeros de edad, debido a sus cualidades personales y al éxito, tienen una parte principal en las actuaciones y pueden con facilidad influenciar las decisiones finales. Generalmente es el más antiguo de los presentes quien actúa como presidente. Pero no hay formalidad en la función, como tampoco hay formalidad en la constitución de la asamblea. Fundamentalmente, el status del hombre más antiguo es de la misma naturaleza que el de cualquier otro miembro de la asamblea, excepto por el hecho de que, cuando la asamblea se reúne se le reconoce en el estrato superior de la estratificación estructural. Huntingford dice que todo el mundo puede asistir a una asamblea nandi, pero «los guerreros que están presentes se supone que no intervendrán hasta que se les pida su consejo u opinión»,[27] «Los guerreros» en este contexto son los juniors como opuestos a los ancianos. Su status es todavía bajo, y su autoridad es por lo tanto limitada: «tienen que dar

25. Tengo entendido que estas asambleas son descritas por G. W. B. Huntingford en su libro sobre la organización social y política de los nandi, que todavía no ha sido publicado.

26. Los *ingobir* son elegidos desde el comienzo del período de clase, por lo que generalmente son los más antiguos de sus compañeros, de edad, pero cualquiera que se distinga por sus talentos es considerado *engobiro* en cualquier momento. Ver Whitehouse, «Masai Social Customs», J.E.A.U.N.H.S. iii, pp, 146-8; y Fosbrooke, «An Administrative Survey», p. 34,

27. Huntingford, *The Nandi*, Nairobi, 1944, p. 6.

prioridad», como Hutingford declara, «a los derechos de antigüedad en la asamblea».[28]

d) Una etapa nueva y superior en la estratificación estructural se al canza por los miembros de la clase cuando obtienen el derecho de apadrinar a los candidatos para la iniciación e institución de los grupos de edad. Entre los masai, esta forma de actividad social se institucionaliza en la relación *piron* que une recíprocamente a los candidatos y a sus padrinos. Los candidatos no pueden ser iniciados, ni están autorizados a celebrar ninguna ceremonia, sin el consentimiento y la ayuda de los ancianos-piron. La distancia estructural que separa a los ancianos *piron* de sus candida tos en el sistema de edad es igual a la distancia estructural entre un padre y su hijo en el sistema de parentesco. Sin duda, se observa por regla ge neral que los ancianos-*piron* pertenecen a la misma clase que los padres de los candidatos. Además, evidentemente, siendo su autoridad igual a la autoridad de los padres de los candidatos, los ancianos *piron* están cualificados estructuralmente para ocupar el lugar del padre en asuntos relativos a la iniciación y a la institución de los grupos de edad.

Entre los otros pueblos nilo-hamitas, el compadrazgo no está institucionalizado como entre los masai, pero la relación *piron* aclara la razón por la que, incluso entre aquellos otros pueblos, los padrinos de la iniciación son siempre elegidos por los padres de los candidatos y, generalmente, de entre los amigos más íntimos del padre.

La relación *piron* de los masai proporciona también una buena ilustración de la progresión estructural y de la diferenciación de clases. El análisis muestra que el poder de los ancianos-piron sobre los candidatos se ejerce por exclusión de los ancianos de las otras clases. Podemos suponer también, sin temor a equivocarnos, que la rivalidad entre dos clases sucesivas de ancianos *piron* aparece cuando las asambleas se reúnen para decidir sobre la clausura y apertura de un período de clase.

e) La etapa última en la estratificación social otorga autoridad para celebrar ritos especiales. La cuestión apenas es insinuada en la literatura, y debiera someterse a una investigación más precisa en este aspecto. Por lo general se observa que, cuando se celebran ceremonias de un carácter religioso, son realizadas por los «ancianos». Son los «ancianos» quienes, en la institución de los grupos de edad, ofrecen oraciones a Dios por los candidatos y el país, y dan su bendición. Gulliver ha señalado que las ceremonias de iniciación de los turkarna no se celebran a menos que asista a ellas un miembro de la clase senior actual.[29] Si ninguno de éstos está dis ponible, la gente va a un centro de iniciación distinto. Esta relación de

28. Ibid., p. 11.
29. *Cf.* Peristiany, «The Age-set System of the Pastoral Pokot», p. 298.

los ancianos seniors con lo sobrenatural es un rasgo acentuado generalmente, aunque de forma vaga, por las autoridades.[30]

f) La identidad fundamental del status, y la diferenciación práctica de autoridad distribuida en las clases según su posición estructural, permite a los miembros individuales desarrollar sus talentos personales y ampliar el campo de su influencia social. Todas las cualificaciones distintas del status estructural, tales corno la riqueza, el éxito en la guerra, el carácter personal, el liderazgo ritual, que son reconocidas como otras fuentes de autoridad, están situadas en la perspectiva correcta por el análisis precedente. Sólo en y a través de la estructura del sistema de edad todas aquellas cualificaciones personales pueden aumentar y definir el prestigio y la influencia de los miembros de clase individuales. La riqueza para los nilo-hamitas es procurada en ganado, esposas e hijos. Las esposas se obtienen a cambio de ganado mediante el precio de novia. Además, la riqueza es fundamentalmente una cuestión de ganado. Sin embargo, el derecho a poseer ganado sólo es alcanzado por los miembros de la clase mediante su introducción y progreso en la estructura del sistema de edad. La influencia se alcanza generalmente mediante invitaciones generosas y frecuentes a banquetes ofrecidos a compañeros de edad y amigos. La distinción en la guerra es muy estimada por todos los nilo-hamitas, pero sólo después de la iniciación se permite tomar parte en incursiones. Cuando el carácter personal se describe como una fuente de influencia, generalmente se hace referencia a la habilidad y facultad para hacer discursos y para influir en la opinión de otra gente. Un miembro de una clase es educado, aunque pocas veces formalmente, en el uso de tal habilidad participando en los mítines de las diversas asambleas. Es en estas asambleas donde aparecen los hombres de talento. Los *ingohir* masai son un ejemplo típico. De entre ellos son seleccionados los representantes temporales de las agrupaciones de edad, y todos los *ingobir* gozan de una influencia mucho mayor que la de sus compañeros de edad. Ya hemos visto[31] cómo la apa-

30. Un caso peculiar, que creo debiera relacionarse con el status estructural de los ancianos más antiguos, es relatado por Peristiany en relación con el líder religioso de los kipsigis, el *Poyot ap Tumda* el mayor de la ceremonia. Es deber del *Poyot ap Tumda* ofrecer oraciones a dios por los candidatos y el país en las ceremonias de iniciación individual y en la institución de los grupos de edad. Se dice que su cargo es hereditario. Sin embargo, cuando el *Poyot ap Tumda* muere, es sucedido no por su hijo, sino por su ayudante. Como razón se aduce que en el momento de la muerte del Poyot *ap Tumda,* su hijo es siempre «demasiado joven» para el cargo. La edad conveniente para ello es de 50 o 60 años: una edad muy avanzada para los kipsigis. Cuando el hijo del *Poyot ap Tumda* alcanza la edad adecuada y desea continuar la actividad de su padre, debe hacerlo en un lugar diferente. A la luz del análisis precedente, la edad conveniente para las funciones del *Poyot ap Tumda* es explicada más satisfactoriamente en términos de un status estructural adecuado que da autoridad para el liderazgo religioso. Ver Peristiany, *The Social Institutions of the Kipsigis*, pp. 216-17.

31. Ver p. 330, n. 2., que se refiere a los *Poyot ap Tamda*.

rición de las actividades rituales y religiosas de los curanderos están controladas y limitadas por las exigencias estructurales del sistema de edad. En esta relación es significativo el siguiente caso; un miembro de la clase *dwati* entre los masai quería iniciar a su hijo, aunque la *endungore* ya se había celebrado. Cuando se supo su intención, se le impidió llevarla a cabo por algunos miembros de la clase *dareto*. Estos eran junior respecto a los *dwati*, pero eran ancianos-piron en ese momento. Algunos ancianos masai, comentando el hecho con Fosbrooke, que refiere el caso, dijeron: «Incluso si el *laibon* (profeta) hubiese dado su confirmación, los *dareto* habrían estado justificados al actuar como lo hicieron».[32] En otras palabras, el poder del profeta masai está controlado y limitado por el poder de las agrupaciones de edad en asuntos que están bajo su autoridad. Yo creo que el ejemplo tiene un significado más general. Muestra cómo los miembros de clase se controlan mutuamente, a fin de salvaguardar el privilegio y el status del estrato de edad al que pertenecen.

El sistema político de los nilo-hamitas

Ahora podemos resumir las principales conclusiones del análisis precedente. El sistema de edad proporciona a los miembros de clase un status estructural básico. Este es fundamentalmente igual para todos, y es conocido y exigido para todo tipo de actividad social. La posición de los miembros de clase en la estructura del sistema de edad está determinada por una precisión notable en relación a todos los demás miembros de la sociedad. Cada miembro de clase conoce las funciones que está autorizado a realizar y el poder que puede reclamar en los asuntos públicos. Al definir la posición estructural de todo el mundo, el sistema de edad proporciona a las sociedades nilo-hamitas el método para organizar toda forma de actividad corporativo-social, militar, jurídica y ceremonial. La estratificación de las clases y la diferenciación de autoridad determinan una diferenciación típica de funciones entre todas las clases. De esta forma, la autoridad política está distribuida entre todos los miembros de clase en grados diferentes y en esferas diferentes de actividad. El control del poder es dictado por el conocimiento de la propia autoridad y funciones, y es realizado por la afirmación de tal autoridad y por el ejercicio de tales funciones. Este control hace operativo ese equilibrio de poder entre todas las clases que es necesario para el mantenimiento de las sociedades descentralizadas como las nilo-hamitas. En el ámbito del sistema de edad y en el ejercicio de las diferentes funciones de clase, el miembro de la clase individual recibe la oportunidad para el desarrollo especializado de sus talentos personales y para la extensión de su influencia.

32. Fosbrooke, «An Administrative Survey», pp, 16-17,

De esta forma, el sistema de edad surge como la estructura básica del sistema político de los nilo-hamitas. Este sistema puede considerarse como característico de la cultura nilo-hamítica, difiriendo, como difiere de los otros sistemas políticos que han sido descritos hasta ahora en Africa.

Las sociedades nilo-hamíticas no tienen sitio en la clasificación propuesta por Fortes y Evans-Pritchard en la Introducción a *African Political Systems*. No tienen jefe o ninguna otra organización centralizada de control del Estado El parentesco, el linaje, y al clan no tienen prácticamente importancia política. El sistema de edad es el que proporciona el armazón de la estructura política. No de forma que el sistema de edad tenga que identificarse con el sistema político, aunque en sociedades tales como las nilo-hamíticas toda actividad corporativa, de la que la actividad política es la forma por excelencia, está organizada sobre la base estructural del sistema de edad.

MARY SHEPARDSON

EL SISTEMA DE AUTORIDAD TRADICIONAL DE LOS NAVAJOS

El sistema de autoridad tradicional de los navajos antes de la conquista difería en aspectos importantes del sistema de autoridad que se estableció en las reservas. En primer lugar, la conquista eliminó un grupo importante, el grupo para incursiones con su poderoso rol de «jefe de la guerra». En segundo lugar, antes de la conquista, los miembros de la tribu no reconocían ninguna autoridad externa por encima de sus coordenadas; posteriormente fueron obligados a hacerlo. El gobierno de los Estados Unidos confinó autoridad a los dirigentes o jefes que fueron designados por los agentes navajos para servir como funcionarios de contacto con los miembros de la tribu. La forma más pura de la autoridad tradicional puede reconstruirse a partir de documentos históricos y de los recuerdos de informadores de edad avanzada.

El supuesto básico de este estudio es que toda sociedad que subsiste *a* lo largo del tiempo debe tener una forma sistemática de delegar el poder *y* la autoridad para adoptar decisiones últimas y controlar el comportamiento destructivo. Una o varias personas deben poseer la legítima autoridad para adoptar decisiones de las que él o ellos son responsables, decisiones u órdenes que determinados individuos o grupos se sienten obligados a obedecer. Este ingrediente de obligaciones, derechos y deberes mutuos es lo que diferencia las relaciones de la autoridad legítima de las relaciones de intercambio o de mercado, como señala Zelditch (1955: 311).

Weber basa su análisis de la autoridad en el concepto de adaptación de la acción coordinada a un orden que el organismo responsable debe llevar a cabo y obligar a su cumplimiento (1947: 56). «La coordinación imperativa» (traducción que Parsons hace del término alemán *Herrschaft)* consiste en la posibilidad de que determinadas órdenes específicas de una procedencia dada sean obedecidas por un grupo dado de personas. Puede haber una diversidad de motivos para la obediencia de las órdenes, tal como la costumbre, los lazos afectivos, el interés material y los motivos

ideales, pero el criterio característico de toda verdadera relación de coordinación imperativa es un determinado mínimo de sumisión voluntaria. La sumisión voluntaria es una consecuencia de la creencia en la legitimidad de la orden, y por tanto se necesita conocer la clase de legitimidad que se alega, la clase de personal administrativo que la garantiza, el modo de ejercicio de la autoridad y el tipo de obediencia. De todo esto, lo más importante para la clasificación de un sistema de autoridad es la clase de legitimidad que alega tener.

Weber sugiere tres tipos puros de autoridad, según el fundamento en que basa su legitimidad: legal-racional, tradicional y carismática. La «autoridad legal-racional» se basa en la creencia en la legalidad de las reglas normativas y en el derecho a dar órdenes de los investidos de autoridad de acuerdo con tales normas. La «autoridad tradicional» se basa en la creencia establecida en la santidad de las tradiciones y en la legitimidad de los que ejercen la autoridad según tales tradiciones. «La autoridad carismática» se basa en la devoción a las cualidades específicas y excepcionales de santidad, heroísmo y carácter ejemplar de un individuo concreto, y a las pautas normativas de organización reveladas u ordenadas por él (Weber, M 1947: 324-29).

La autoridad de los navajos

Hemos visto que la tribu navajo, tal como existia antes de la conquista, no tenía ninguna autoridad centralizada. Nunca se reunía como grupo, pero estaba claramente deslindada por los límites de aceptar una cultura común, es decir, un sistema de costumbres, creencias y valores comunes que se consideraba obligatorio para la sociedad. Un lenguaje común delimitaba a la tribu. Las secciones de la tribu controlaban y defendían un territorio común. Una red de parentesco y de relaciones de afinidad, ampliamente dispersa como consecuencia de la exogamia de los clanes, y un sistema ceremonial común servían para integrar la sociedad y proporcionar un sentimiento de individualidad a la *Diné* o *Pueblo.* Los navajos nunca hacían incursiones ni guerras entre ellos, pero intermitentemente hacían incursiones y guerras contra todos los demás grupos vecinos, iridios y blancos. La tribu representaba los lazos últimos de legitimidad o soberanía, puesto que nadie, persona ni grupo, que no fuera navajo, tenía derecho a ejercer control sobre los miembros de la tribu.

El sistema de autoridad navajo puede clasificarse como «tradicional». Weber sigue elaborando la definición arriba citada:

> La persona o personas que ejercen la autoridad son designadas según las regías transmitidas por la tradición. El objeto de la obediencia es la autoridad personal del individuo que la disfruta

> en virtud de su status tradicional... La persona que ejerce la autoridad no es un «superior» sino un «jefe» personal... Sus órdenes se legitiman por uno o dos sistemas: a) en parte, en función de las tradiciones, que por sí mismas determinan el contenido de la orden y los objetivos y la amplitud de la autoridad. En la medida en que esto es cierto, salirse de las limitaciones tradicionales pondría en peligro su status tradicional al socavar la aceptación de su legitimidad; b) en parte, es asunto de la libre decisión personal del jefe, en lo que la tradición deja una cierta esfera abierta a esto... [puesto que] las obligaciones de obediencia fundadas en la lealtad personal son esencialmente ilimitadas [Parsons corrige esto en una nota poniendo «no especificadas» en lugar de «ilimitadas»]. En la medida en que su acción se atiene a principios, son principios de sentido común ético, de justicia o de eficacia utilitaria... no principios formales. El ejercicio de la autoridad se orienta normalmente hacia el problema de lo que el jefe... permitirá normalmente, teniendo en cuenta la tradicional obediencia de sus subditos, y lo que despertará o no la oposición de éstos (1947: 341, 342).

El sistema de autoridad navajo es «tradicional», pero cuando intentamos hacerlo encajar en la categoría pura de Weber notamos una cierta inseguridad. Zelditch lo ha puesto de manifiesto en su análisis de los navajos ramah y ha admitido la existencia de «elementos de autoridad tradicional» (1955: 303). Una de las dificultades consiste en que el tipo de Weber se basa en la idea de una sociedad autoritaria en la que el jefe se designa por el status que se le atribuye, una sociedad en la que el jefe ejerce un control coactivo y goza de un amplio campo de libertad para los caprichos personales y los actos de dominación personal. Esto no encaja en el caso navajo. Ni siquiera los posteriores refinamientos de la «gerontocracia» y el «patriarcado» pueden incluir el sistema navajo.

> Los tipos más primitivos de autoridad tradicional son los casos en que no existe un personal administrativo privado del jefe... El término «gerontocracia» se aplica a la situación donde, en la medida en que el control imperativo se ejerce en grupo, está en manos de los «ancianos»... más familiarizados con las tradiciones sagradas del grupo. Esto es normal en los grupos que no son fundamentalmente de carácter económico ni parental. El «patriarcado» es la situación en que, dentro del grupo, que habitualmeme está organizado sobre la doble base económica y parental, en cuanto familia, la autoridad es ejercida por un individuo concreto designado según una determinada regla de herencia... La característica concluyente de ambos es la concepción... de que esta autoridad,

> aunque su ejercicio sea una prerrogativa personal de la persona o personas en cuestión, es en realidad preeminentemente una autoridad que actúa en nombre del grupo como conjunto. Por tanto, debe ejercerse en favor de los miembros y, así pues, no es libremente apropiada por quien ocupa el cargo... De ahí que, en gran medida, éste siga dependiendo de la buena voluntad del grupo para imponerla. Quienes están sometidos a la autoridad siguen, pues, siendo miembros del grupo y no «subditos». Pero su pertenencia existe por tradición y no en virtud de la legislación ni de un acto voluntario de adhesión. Se debe obediencia a la persona del jefe, no a ninguna regla establecida. Pero se le debe al jefe sólo en virtud de su status tradicional. De este modo, él por su parte está estrictamente atado por la tradición (Weber, M. 1947: 346).

Entre los navajos, la autoridad se revalida en último término con los mitos *y* con la apelación a las formas de vida de los antiguos navajos. Se creía que la trasgresión de los tabúes y la desviación de las formas aceptadas daban lugar a discordia y enfermedad. La autoridad navaja era personal, personalmente definida en situaciones concretas; el navajo debe lealtad a las personas más bien que a la comunidad o a la tribu como ideas abstractas (Zelditch 1955: 304). Así pues, con respecto al tipo puro de Weber, existe la diferencia de que ninguno de los roles de autoridad de los navajos se designaba por atribución. No eran hereditarios; siempre eran de alguna forma «electivos». Incluso las pautas de autoridad de los roles familiares eran flexibles, puesto que las pautas de residencia alternativa y el casi igual status de los hombres y las mujeres en las familias importantes y en las decisiones de la comunidad hacían posible, por lo menos para los navajos adultos, elegir las autoridades a quienes deseaban someterse. Los especialistas corno los líderes de la guerra, los líderes de la caza y los líderes encargados de las ceremonias, que habían alcanzado una maestría en el conocimiento de los necesarios rituales, se elegían para las ocasiones concretas. Su aceptación siempre era voluntaria. El *natani, o* líder de la paz, no disponía de libertad para su capricho y dominio personal; su rol estaba tradiciónalmente definido como no autoritario y no coactivo, su poder tenia que ser ejercido en interés del grupo. Se basaba en el respeto que se le tenía en cuanto a persona. Cualquier intento por su parte de llevar más lejos su autoridad hubiera destruido la base de su legitimidad, es decir, el respeto y la confianza sin los que no podía exigir obediencia.

Los primeros observadores blancos describieron el sistema de autoridad navajo como una «anarquía» (Letherman 1855: 288). No obstante, la autoridad nunca era completamente difusa ni se disponía de ella al azar. El lugar de la autoridad estaba en los distintos grupos funcionales, la familia

biológica, la familia ampliada, el equipo, el grupo social, el grupo de incursiones, la partida de caza y la reunión ceremonial. En la medida en que la autoridad para adoptar decisiones y controlar dentro de estos grupos era última, es decir, no estaba sometida a una autoridad superior, era política. La mayor autoridad radicaba en el acuerdo alcanzado dentro del grupo después de «discutir» los asuntos. Sólo entonces actuaba el *natani* como figura de la autoridad del grupo. Sólo en las incursiones, en la caza y en las ceremonias se concedía autoridad absoluta al líder del ritual *y,* aun entonces, sólo para propósitos específicos. Es posible caracterizar su autoridad como parcialmente carismática, puesto que de alguna forma depende de la habilidad personal. Pero depende todavía más de la eficacia del ritual tradicional y de ninguna manera presenta la fuerza «revolucionaria» del tipo de autoridad carismática de Weber.

El fundamento, pues, de la legitimidad, la revalidación de la -«coordinación imperativa» en la sociedad navajo anterior a la conquista, radica en el hecho de que las acciones de los miembros de la sociedad estaban orientadas hacia el orden normativo, hacia las creencias y los valores aceptados, y hacia la exactitud de determinadas sanciones destinadas a conseguir la conformidad. Los navajos creían en un universo armonioso; creían que la enfermedad y la desgracia eran la consecuencia de perturbar el equilibrio y que los procedimientos rituales podían restaurar la armonía. Había acuerdo sobre determinadas pautas de cooperación dentro de los grupos, estructurados con gran flexibilidad alrededor de los lazos de parentesco y de afinidad, sobre la subsistencia económica, la corresidencia, la satisfacción sexual y el cuidado de los niños. Había acuerdo sobre los conceptos de propiedad general, los derechos al uso de la tierra, la forma correcta de repartir las propiedades personales al morir, y sobre el valor de la propiedad adquirida, del trabajo laborioso, de la reciprocidad, de la generosidad. Las decisiones deben ser unánimes si es posible, deben ser «discutidas» con todos los adultos interesados y deben ser ejecutadas voluntariamente. Todas las posiciones deben estar abiertas a un «buen hombre» o a una «buena mujer», aunque habitualmente los roles públicos fueran desempeñados por hombres, por hombres mayores que habían alcanzado la sabiduría. Las disputas deben resolverse mediante compromisos y arbitraje. La fuerza sólo puede utilizarse contra los brujos y los extraños. La conformidad debe asegurarse mediante el respeto, la alabanza y la cooperación. La desviación debe ser castigada mediante la falta de respeto, el ridículo *y* la negativa a la cooperación. En el caso extremo de la brujería, el castigo debe ser la mu erte, administrada bien directamente por las partes perjudicadas o bien por acuerdo de la comunidad.

En resumen, el sistema de autoridad navajo era tradicional; la obediencia era voluntaria; el poder era ejercido por personas concretas en situaciones concretas; y no había líder supremo, ni cadena jerárquica de mando, ni monopolio de la fuerza.

El sistema de roles

Como vimos en el Capítulo I, sistema de roles es sinónimo de estructura social, es la ordenación de los miembros de la sociedad en posiciones relacionadas o roles que los definen en función de expectativas, derechos y obligaciones recíprocos (Siegel 1954). El concepto de «rol» fue definido como el conjunto de expectativas que se aplican a quien ocupa una posición en un sistema de relaciones sociales (Gross, Masón, McEachern 1958: 60), El *rol* es el punto en que el comportamiento individual se convierte en conducta social; el punto en que los conflictos son más agudos y en que aparece la motivación del cambio social.

Este estudio se centra en aquellas posiciones de la sociedad navaja que llevan consigo autoridad institucionalizada, aquellos roles en los que el actor tiene que esperar obediencia a sus órdenes. El rol puede estudiarse en función de los individuos o los grupos sobre quienes puede ejercerse la autoridad; en términos de la función de la autoridad y de su duración; en términos del método para reclutar a quienes desempeñan el rol y de las motivaciones de éstos para adaptarse al comportamiento que se espera del rol; y en términos de los conflictos interiores al rol, entre los roles que desempeña una misma persona y entre los determinantes de los roles,

Reichard, cuyo material procede de informadores ancianos, traza el siguiente cuadro bastante formal del liderazgo tribal de los navajos en el período anterior a la conquista. Dice:

> La organización política estaba en manos de doce jefes de la guerra y doce jefes de la paz que formaban un consejo... la designación de jefes de la guerra era un honor especial que se otorgaba por la destreza en la guerra;... los jefes de la paz se escogían en base a la elocuencia y quizás el buen juicio y la rectitud... las mujeres podían ser jefes al igual que los hombres (1928: 111).

La mayor parte de los antropólogos están ahora en desacuerdo con su teoría de que había una organización política centralizada con un número fijo de jefes. Hill dice que la tribu navaja nunca funcionaba como una unidad de acción concertada y que los navajos nunca se sometían al liderazgo de un único individuo o grupo para un objetivo común. No obstante, cree que había una clara separación entre la autoridad de la paz y la de la guerra (1954: 14, 15).

Los datos históricos señalan esta separación de poderes. Fray Alonso de Benavides, que escribía en 1634, describe su encuentro con un navajo en Santa Clara Pueblo:

> Uno de sus famosos caciques, un individuo muy belicoso, estaba

> allí en aquel momento, reclutando un gran ejército con objeto de caer sobre los cristianos y masacrarlos. Era primo del cacique principal que los gobernaba (1945: 87).

Este jefe quedó tan impresionado por Benavides, que aceptó hacer la paz, aunque se quejó de que se ofreciera la paz en este momento, «cuando había hecho tan complicados preparativos para exterminarlos a todos ellos de un golpe; pero puesto que la paz era una cosa tan hermosa, no podía dejar de aceptarla». Más tarde, el emisario de Benavides se dirige a los navajos hablando de «tantos capitanes entre vosotros» (Benavides 1945; 85-88).

De esto parece deducirse que había cierto número de dirigentes y que existía una diferencia entre el «cacique» gobernante y los jefes de la guerra. En el relato de Benavides, el jefe de la guerra hace la paz, aunque según los informadores de Hill ésta sólo podían hacerla los jefes de la paz (1936: 19). Las informaciones españolas mencionan cierto número de «jefes» que fueron convertidos en «generales» en el ejército español y recibieron subvenciones para mantenerlos tranquilos (Van Valkenburgh 1945: 69). Muchos navajos firmaron tratados de paz a lo largo de los años, tanto con los españoles como con los norteamericanos, pero no sabemos si la mayoría de tales individuos eran jefes de la guerra o jefes de la paz. En algunos casos, no obstante, corno ocurre con Narbona, Zarcillas Largas, Ganado Mucho y Antonio el Pintado, sabemos que eran jefes de la paz.

Reichard señala que e1 rol del jefe de la guerra era una posición de status que se otorgaba como un honor (1928: 111), pero Hill dice que se alcanzaba mediante el conocimiento del ritual de los Caminos de la Guerra. Como hemos indicado, en ocasiones concretas se reclutaban voluntarios para los grupos guerreros:

> La formación del grupo guerrero estaba en manos de un líder-chamán que sabía las canciones, oratorias y prácticas de uno de los distintos Caminos de ír a la guerra. En pago de sus servicios rituales, tal individuo recibe una mayor parte del botín... Tal individuo que confía en el poder de su ritual para derrotar al enemigo iría entre sus parientes y amigos sanos... y pediría voluntarios que lo acompañen a la guerra. Para una incursión se necesitaban entre cuatro y diez hombres; para una represalia entre treinta y doscientos... El individuo que organizaba el grupo tenía a su mando a todos los miembros... Si un muchacho o un hombre deseaba convertirse en líder guerrero, buscaba a un líder-chamán del Camino que deseaba aprender y le pedía instrucción (Hill 1936: 7, 8),

Kluckhonn y Leighton son de la opinión de que no debe exagerarse

la guerra de los navajos, puesto que consistía en incursiones en busca de ovejas y caballos, en su mayor parte, y nunca tuvo para los navajos la importancia cultural del complejo bélico entre los indios de las llanuras (1948: 5).

El rol del líder de la caza exigía el conocimiento del ritual de los Caminos de la Caza. La expedición estaba bajo su absoluto control y su autoridad se revalidaba por el éxito, que debía depender de la habilidad práctica así como del conocimiento del ritual. Todo el mundo podía aprender el ritual de la caza que quisiera. Por regla general, el aprendiz pagaba a su maestro, a menos que fueran parientes. El líder era recompensado recibiendo la mayor parte de las piezas cobradas (Hill 1938: 97, 100).

Había dos clases de practicantes de la curandería, el Divino, cuya habilidad era carismática en el sentido en que se basaba en un «don», y el Cantante, que había aprendido un Canto y cuya autoridad se basaba en la habilidad para el ritual. Los divinos diagnosticaban mediante la «observación de las estrellas» o por los «temblores de la mano» y podían descubrir la causa y curar la enfermedad. El servicio, tanto del Divino como del Cantante, era solicitado por el enfermo y su familia y ambos eran remunerados (Wyman 1936: 236).

Todo el que lo deseara podía convertirse en Cantante con tal de que aprendiera el Canto o los Cantos. Se suponía que pagaría la instrucción a menos que le enseñara un pariente. Durante la ceremonia, el líder ritual ejercía una autoridad absoluta y era responsable del resultado. Algunos Coros atraían a participantes de otras comunidades y llegaban a reunirse hasta un millar de personas para algunas de las ceremonias más importantes. La influencia del Cantante sólo se extendía más allá del momento de la ceremonia en el caso de que estuviera dotado de cualidades personales que inspiraran respeto, las cualidades asociadas con el *natani,*

El rol de jefe de la paz o dirigente o *natani* era el que más se acercaba al rol moderno de líder político. Su autoridad parece haberse extendido más allá de su familia o equipo y haber tenido mayor duración que la del jefe de la guerra. En algunos momentos pueden haber existido bandas con un solo jefe, como la de Cañoncito bajo Sandoval. Las pautas, las zonas de autoridad y el número de jefes de la paz eran flexibles. La mayor parte de los informes históricos señalan varios jefes con autoridad limitada dentro de cada región.

El rol de *natani* idealmente exige sabiduría, carácter ejemplar, habilidad retórica, magnetismo personal y demostrada capacidad en los aspectos tanto prácticos como religiosos de la cultura. El *natani* era habitualmente un practicante del Camino de la Bendición. El cargo no era remunerado y no era hereditario. Kluckhohn señala, no obstante, que existía una perceptible tendencia a que el liderazgo continuara en una misma línea familiar, y pone el ejemplo de los ramah, donde el cargo de dirigente pasó del padre, Muchas Cuentas, a] hijo, al hijo político, al hijo del hijo de la

hermana y a otro nieto. En 1955 todavía fue elegido Presidente del Capítulo otro nieto de Muchas Cuentas (comunicación personal, 1960).

El dirigente era elegido después de hacer un sondeo de la zona, y tanto hombres como mujeres tenían voz en la elección, que idealmente era unánime (Hill 1954: 16), Los Padres Franciscanos dan cuenta de una ceremonia de iniciación (1910: 422), y Wyman y Kluckhohn describen el Camino de la Bendición del Jefe como la ceremonia «que se utilizaba, y quizás todavía se utiliza, cuando se nombraba un jefe o dirigente. Se dice que capacita al hombre "para hacer poderosos discursos"» (1938: 19). El éxito del jefe dependía de sus cualidades personales para asegurar la cooperación y mantener el respeto. Se suponía que tomaría la palabra tanto en las reuniones locales como en las reuniones de otras comunidades para pronunciar charlas sobre problemas morales, para aconsejar a la gente que trabajara con ganas y viviera en paz. El *natani* actuaba como director económico local... planificaba el trabajo de la comunidad para la siembra, el cultivo y la recolección. A petición, arbitraba las disputas por perjuicios, intrusiones y reclamaciones de tierras, y actuaba como mediador en las disputas. Se esperaba de él que dispensara hospitalidad a los visitantes y actuara como representante diplomático ante otras comunidades (Hill 1954: 18).

Las mismas cualidades en gran parte, a excepción quizás de la capacidad oratoria y el conocimiento del Camino de la Bendición, constituyen los atributos que definen los roles del padre de familia, el cabeza de la familia ampliada y el líder de equipo, que hemos examinado en el capitulo sobre estructura social.

Antes de analizar los roles de la autoridad que acabamos de tratar, otro interesante problema merece nuestra atención. Aunque existían *natani*, ricos propietarios, líderes ceremoniales y jefes de la guerra, todos los cargos que suponían prestigio dentro de la sociedad, tales líderes no parecen haber intentado formar asociaciones o mantener una relación más frecuente entre ellos como grupos de status. Por ejemplo, la interacción era más frecuente dentro de los grupos de parientes que entre los individuos ricos de distintos grupos. Los líderes ceremoniales no se reunían como tales ni trataban de poner obstáculos a la entrada en la «profesión». Ninguna posición de la sociedad navaja se cubría exclusivamente ni predominantemente a partir de ningún grupo de status. En la sociedad navaja temprana había esclavos y más tarde hubo peones, pero no se ha hecho ningún estudio sistemático sobre ellos y es posible que no existieran en número suficientemente grande para afectar profundamente la estructura de la sociedad. Los informes de los primeros contactos con americanos, como el de Calhoun de 1849, describen un «partido de la guerra» y un «partido de la paz» dentro de los navajos, pero lo más probable es que hubiera diferencias de opinión dentro de cada comunidad y no que hu-

biera un agrupamiento más amplio como sería el «partido» de los que estaban de acuerdo sobre los temas de la paz y de la guerra.

Tiene interés una visión desde fuera de los roles de autoridad de los navajos antes de la conquista. Un cirujano del ejército llamado Letherman escribió en 1855:

> No tienen jefe hereditario, ni electivo... Todo el que tiene unos cuantos caballos y ovejas es «dirigente» y debe dar su opinión en los consejos. Incluso aquellos que, por superior astucia, tienen alguna influencia son extremadamente cuidadosos de que su conducta no pueda ser susceptible de las críticas de sus inferiores. Las «juntas» o consejos se componen generalmente de los individuos más ricos, todos ellos miembros autonombrados, pero sus decisiones tienen poca fuerza a menos que reciban la aprobación de la masa del pueblo; y por esta razón tales consejos tienen extremo cuidado en no ir contra los deseos de la clase más pobre pero más numerosa, dándose perfectamente cuenta de la dificultad, por no decir imposibilidad, de poner en vigencia ninguna ley que no cuente con su aprobación (1855: 288).

Resumiendo: todos los roles de autoridad de la sociedad navaja se alcanzaban, excepto el rol de menor importancia de hacer temblar la mano, que tenía una cualidad carismática especial. Su esfera de competencia estaba determinada por la tradición. Incluso los roles de parentesco, que hasta cierto punto estaban adscritos al nacimiento, el sexo, la edad y el matrimonio, tenían su componente conseguible, puesto que ninguna posición de parentesco ni de afinidad concedía automáticamente la más mínima autoridad a quien la ocupaba. El fácil divorcio, la amplia ramificación de los vínculos de parentesco y afinidad, la flexibilidad de las pautas de residencia y la valoración negativa de la coacción entre parientes hacía necesario, para los navajos, conseguir la autoridad en el grupo familiar por medio de realizaciones y cualidades concretas dentro del entramado del orden normativo general.

Esto nos deja con el problema de los conflictos de roles, es decir, el conflicto dentro de un rol, el conflicto entre roles desempeñados por la misma persona y el conflicto entre los determinantes de los roles. Todos los roles completamente institucionalizados de la sociedad navaja tradicional estaban orientados hacia el orden normativo aceptado. No existen pruebas, anteriores a la conquista, de que los navajos pusieran nunca en cuestión su sistema de creencias y valores. Este no era un sistema de creencias autoritario según Ladd, sino más bien una serie de prescripciones sobre lo que se debía o no se debía hacer con objeto de estar sano y ser feliz (1957: 265). No obstante, no siempre era fácil comportarse de forma adecuada dentro de este sistema y dentro de cada rol institucionalizado

chocaban una serie de valores. La importancia concedida a la armonía y la generosidad y el valor de la participación ceremonial contradecían, en determinadas situaciones, la importancia del valor de adquirir bienes y de las actividades prácticas en la agricultura y la ganadería. El valor que se daba a la adquisición de riqueza entraba en conflicto con la creencia en la igualdad de status, con la consecuencia de que los ricos corrían el riesgo de resultar sospechosos de utilizar sus conocimientos con malos fines. El *natani* se encontraba cogido entre la necesidad de asegurarse el consenso de la opinión y la necesidad de actuar con resolución.

Los conflictos dentro de los roles, nacidos de los conflictos entre los determinantes de los roles, eran en algunos casos inherentes a la estructura. Por ejemplo, en una sociedad matrilineal los hombres tienen obligaciones con sus familias de origen y también con sus familias de procreación. Conforme los intereses se diferencian en ganaderos y agrícolas, guerreros y agricultores/ganaderos, se plantea el conflicto de saber en favor de qué intereses debe operar el *natani*. En casos de arbitraje o mediación, el *natani* se ve cogido entre sus obligaciones familiares, si están implicados los parientes, y su obligación de hacer justicia. Otros conflictos de los roles afectan tanto al *natani.* como al jefe de la guerra, es decir, tanto si es responsble de un pequeño grupo de seguidores, de una localidad o de una sección más amplia de la tribu.

El conflicto dentro del sistema de roles ocurría principalmente entre los líderes de la paz y de la guerra. En la sociedad navaja, por regla general, se reconocía el derecho de los guerreros y su actividad se consideraba «un importante objetivo práctico» (Kluckhohn y Leighton 1948: 5). Se suponía que el líder de la guerra obtenía el consentimiento del *natani* antes de poner en marcha una incursión, pero rara vez ocurría así (Hill 1936). Muchas veces las represalias ocasionaban víctimas en grupos que no habían participado en las incursiones y esto, evidentemente, debió ser causa de fricciones entre los representantes de los roles.

Aunque no había grupos fuertemente corporativos que exigieran lealtades conflictivas a la misma persona, como ocurre en algunas sociedades africanas muy estructuradas, los conflictos existían dentro de los roles y entre los roles. Quizás la ausencia de una clara jerarquía entre los roles contribuyera a los conflictos.

El análisis de los conflictos de los roles tomará mayor importancia cuando nos ocupemos de los cuatro sistemas de autoridad interactuantes que existen en la actualidad. Con frecuencia los antropólogos han tenido la tendencia de destacar excesivamente la armonía, producida por la homogeneidad, de las sociedades simples y muchas veces han atribuido los conflictos observables a la situación de contacto intercultural. Ninguna sociedad humana ha alcanzado todavía la utopía; y evidentemente la sociedad navaja, con sus incursiones, su esclavismo y las represalias que ello provoca, no descubrió el orden perfecto.

K. E. READ

LIDERAZGO Y CONSENSUS EN UNA SOCIEDAD DE NUEVA GUINEA

I

Si bien este ensayo se ocupa de un aspecto de autoridad entre una serie de tribus en las Montañas Orientales de Nueva Guinea, creo que mi hipótesis puede probar tener una validez más general. Los estudiosos saben, por ejemplo, que uniformidades importantes en su visión del mundo, en la estructura y en la organización social, son la razón fundamental de la diversidad cultural que caracteriza a esta región. Las sociedades de Nueva Guinea son de tamaño típicamente pequeño, *y* relativamente índeferenciadas. Hay poca especialización de tareas u ocupaciones y no hay ninguna organización que pueda identificarse fácilmente con el término «gobierno». La autoridad, salvo notables excepciones, se logra más que se adscribe; y, a falta de instituciones políticas especializadas, el orden se mantiene, en general, a través de la auto-regulación (Nadel: 1953).

Estoy sugiriendo que estas sociedades tienden a favorecer o «seleccionar» como líderes a hombres que poseen una constelación particular de atributos personales. No me estoy refiriendo aquí a cualidades tales como la agresividad, la posesión de determinadas habilidades, el conocimiento o riqueza que normalmente se citan como requisitos previos para lograr autoridad en los sistemas sociales tradicionales. Ocurre, más bien, que los líderes que alcanzan éxito en estas sociedades fundamentalmente igualitarias, dirigidas por el consensus, son hombres que se ajustan al tipo que Riesman (1950) ha llamado «autónomo». Por lo tanto, intentaré demostrar que entre los gahuku-gama es el individuo autónomo el más apto para lograr y mantener una posición de influencia generalizada.

II

Utilizo el nombre gahuku-gama para identificar un número de tribus situadas en el valle central de Asaro (Read: 1952; 1954; 1955). Estas tribus, aparte de algunas variaciones menores, tienen la misma lengua y la misma cultura, y difieren en ambos aspectos de los pueblos vecinos. Aunque cada tribu es un grupo autónomo, una red compleja de vínculos y divisiones nos permite hablar de ellos como de un todo organizado. Sin embargo, no necesitamos ocuparnos por el momento de estas relaciones Íntertribales. Para los fines de este ensayo me limitaré a las relaciones entre los segmentos de la tribu. De este modo, los segmentos tribales, en orden descendente de inclusión, son los siguientes:

El *clan.* Cada tribu comprende un número de los llamados clanes exógamos patrilineales. Estos clanes son grupos locales, en el sentido de que la mayor parte de los miembros varones de un clan particular viven en la misma localidad. La residencia es, por lo general, patrivirilocal, de forma *que* después del matrimonio una mujer vive con bs miembros del clan de su marido. Los miembros del mismo clan hablan de sí mismos como de «un solo pueblo». Aquellos que pertenecen al mismo grado de parentesco se consideran unos a otros, desde el punto de vista de la clasificación, como hermanos y hermanas. Creen que su grupo posee un origen común, pero no pueden designar ningún antepasado como punto de partida. En otras palabras, el clan no tiene una estructura genealógica; pero en el sentido utilizado por Fortes (1953: 25) es un grupo corporativo: en relación a los extranjeros, todos sus miembros son jurídicamente iguales.

La unidad del clan se manifiesta en el ideal de que los miembros de este grupo deberían auxiliarse y apoyarse entre sí y deberían arreglar sus diferencias sin hacer uso de la fuerza. El clan tiene intereses comunes en la tierra y en el matrimonio de cualquiera de sus mujeres. También actúa como un grupo en el ritual principal. Interiormente, se diferencia en un número de segmentos más pequeños, que yo llamo subclanes.

Los subclanes. Los gabuku-gama conciben el subclan como un grupo estructurado genealógicamente. Los miembros de un subclan se atribuyen un origen exacto a través de los varones de un antepasado varón común. Se consideran unos a otros como parientes «verdaderos» *y* se consideran a sí mismos como «una sola vid», «una sola clase» o «raíz», o «una misma línea de descendencia». El antepasado originario del subclan no siempre es conocido. Con bastante frecuencia se traza el origen a partir de varios hombres, de quienes se dice que fueron «hermanos verdaderos», hijos del mismo padre. Objetivamente, por lo general es imposible construir una genealogía precisa del subclan; pero sus miembros creen que puede hacerla cualquiera que posea el conocimiento necesario.

Cada subclan es un grupo corporativo con relación a otros subclanes del mismo clan. Una mayoría de los hombres de cualquier subclan tienden a residir en el mismo poblado. Tienen intereses comunes en la tierra y en los matrimonios de las mujeres del grupo y una obligación común de vengar la muerte de cualquier miembro. El subclan se asocia por lo general con ciertos símbolos religiosos; las flautas n*ama* sagradas tienen importancia manifiesta en el ritual principal (Read; 1952).

El linaje. El subclan puede comprender dos o más segmentos más pequeños: los linajes patrilineales. El linaje, que generalmente tiene menos de diez miembros, es un grupo de hombres y mujeres que descienden de un abuelo o bisabuelo común. Un hombre puede indicar su pertenencia a un linaje particular diciendo que forma parte de «la descendencia de tal y tal»; a saber, por regla general, el hombre sénior del grupo. Sin embargo, la misma frase puede emplearse para indicar la pertenencia a un subclan. Pero, a diferencia de este grupo, es preciso construir genealogías exactas respecto al linaje, y los antepasados de nombre diferente sirven para distinguir los segmentos de linaje del subclan.

El linaje es también un grupo corporativo y sus hombres tienden a formar el núcleo de una unidad de residencia: sus mujeres ocupan casas que están una al lado de la otra en un poblado. Sin embargo, hay una desigualdad formal de status entre el hermano mayor y el menor, y ésta junto con el ideal de camaradería íntima y de igualdad entre compañeros de edad, conduce con frecuencia a la rivalidad y a la dispersión parcial del linaje. No obstante, los miembros del linaje están unidos unos a otros por vínculos morales más fuertes. Tienen intereses comunes del tipo descrito respecto a otros segmentos del clan, y esperan ayuda mutua en una amplia serie de actividades sociales.

Ni la tribu ni sus segmentos tienen órganos especializados de gobierno, y no hay personas que tengan autoridad sobre el clan o la tribu considerada como un todo. Los grupos limitados, tales como el linaje —constituidos conforme a ciertos principios estructurales—, están articulados como grupos que forman unidades sociales más inclusivas de un carácter esencialmente igualitario. Forman un sistema segmentado y regulan sus interrelaciones sin una organización específica de mediación.

Posteriormente mostraré que la autoridad de linaje está unida a la antigüedad: el jefe del linaje es generalmente el hombre más antiguo del grupo. Sin embargo, la autoridad se consigue más allá de este nivel de segmentación. Los nombres más importantes son «grandes hombres», «hombres con un nombre»; el que los individuos atraigan seguidores y tengan influencia se debe, en primer lugar, a que poseen cualidades que sus seguidores admiran. Hay alguna esperanza de que un hijo suceda a su padre. La gente cree que el carácter del padre se transmite a sus hijos, y es probable que un hombre distinguido procure conseguir y fomentar en su hijo

las cualidades que inspiran confianza y dependencia. Sin duda, el hijo de un «gran hombre» puede tener una ligera ventaja sobre los otros —acceso a mayor riqueza, por ejemplo— y presiones de diversa índole pueden inducirle a emular a su padre. Sin embargo, ninguno de estos factores es suficiente para elevar a un hombre a una posición de influencia. El carácter de la tradición socio-cultural parece favorecer a un individuo que es conocedor de algún modo de las inconsistencias inherentes a esta tradición. El liderazgo requiere un hombre dotado de una cantidad considerable de confianza en sí mismo, una persona dócil o firme, según lo exige la ocasión, un hombre capaz de opinar *y* de esperar el momento apropiado para actuar, que puede en cierto grado manipular a la opinión pública y, si es necesario, consentirla sin renunciar ni a su control ni a su individualidad, un hombre perspicaz y conocedor de las necesidades del grupo. Tales hombres, sugiero, son fundamentalmente los individuos más «autónomos» en una sociedad que Riesman habría llamado sociedad «dirigida por la tradición». Por consiguiente, procederé a demostrar este punto.

III

Empezaré con un examen de dos orientaciones, en gran medida antitéticas, en la cultura gahuku-gama, y me referiré a éstas de una forma imprecisa, como «valores». Por un lado está el valor de la «fuerza» y por otro el de la «equivalencia». La interacción de estos dos valores es en gran medida responsable de la naturaleza distintiva de la cultura gahuku-gama, al igual que la tensión entre ellos es también responsable de la ambivalencia que caracteriza a las relaciones Ínter-personales e inter-grupos.

Ni la «fuerza» ni su antítesis, la «debilidad», hacen referencia solamente a las cualidades físicas. Por ejemplo, no hay nada incongruente al describir a un hombre viejo como «fuerte» y, a la inversa, el «débil» no es necesariamente el impedido físicamente. En un sentido más general, tanto «la fuerza» como «la debilidad» hacen referencia a rasgos de la personalidad, como se manifestaron en ciertas aptitudes y habilidades, y como se presentaron en una extensa serie de actividades institucionalizadas.

De este modo, el «hombre fuerte» es el tipo de ideal masculino. Es una persona agresiva, un guerrero, un hombre propenso a fanfarronear y a vanagloriarse, que muestra un conocimiento marcado de su individualidad y que está celoso de su orgullo. Deberá ser orador, capaz de expresarse con fuerza y de saber los distintos discursos de prescripción que se exigen en Jas diferentes ocasiones. La facultad de persuadir es importante. En general, la «fuerza» tiene correlación con la riqueza —principalmente en forma de cerdos—, que permite a un hombre contribuir considerablemente a los pagos matrimoniales y funerarios y a festivales de otro tipo.

El estereotipo cíe hombre «débil» es la antítesis exacta de éste.

La «fuerza», pues, es la cualidad admirada en los hombres, y los procesos de enculturación parecen proyectados para producirla. El niño crece en un ambiente en el que los roles sociales de hombres y mujeres se distinguen claramente unos de otros y en el que, entre los hombres, la aprobación y recompensas recaen sobre el «fuerte». Las ceremonias celebradas durante un embarazo de mujer y, por consiguiente, en las varias etapas del crecimiento del niño, simbolizan esta cualidad deseada; y las tendencias agresivas reciben un refuerzo adicional cuando, en la iniciación, el muchacho se convierte en un novicio en la casa de los hombres.

La guerra es el arquetipo de las conductas en que la «fuerza se manifiesta», pero este valor también da color a una posible mayoría de otras actividades institucionalizadas. La danza y la obtención de dones están íntimamente unidos con él. La primera ofrece oportunidades incomparables para la ostentación de sí mismo. Se considera como una actividad en la que los individuos y los grupos pueden afirmar su superioridad «venciendo» a otros, y el estilo de la danza contiene indudablemente el motivo dominante. La entrega de dones también muestra «la fuerza». Coloca a la persona que recibe en obligación respecto al donante, quien, por el momento, tiene una posición de ventaja respecto a la otra persona. Esto hace referencia igualmente —quizás con mayor claridad— a la entrega de dones entre grupos. De este modo, el prestigio del grupo está íntimamente relacionado con un ciclo de festivales en el que se distribuyen grandes cantidades de cerdos. Esta distribución es, efectivamente, una manifestación de «fuerza» por parte del grupo que la realiza, y aquellos que reciben la comida están en una posición de desventaja temporal, a saber, hasta que realicen una contribución comparable. Aparte de estos casos específicos puede decirse que casi cualquier relación institucionalizada puede ofrecer un modo de mostrar la «fuerza».

Sin embargo, la «fuerza» debe considerarse en relación al valor de «equivalencia» [1]. En primer lugar, la «equivalencia» es subrayada en muchos de los preceptos morales que se supone que rigen la conducta de los miembros del mismo clan o tribu. Se manifiesta como la disposición de clemencia en preceptos tales como «no ofender a un individuo miembro del clan», «estar dispuesto a deshacer el agravio hecho», y «ser moderado en la manera de tratar a los otros»: la «equivalencia» quiere decir que un hombre debería ser dócil a la persuasión. No debería perseverar en ninguna línea de acción contra las opiniones expresadas por sus compañeros, y cualquier asunto que concierna a la tribu o a sus segmentos debería decidirse libremente sobre la base del consensus logrado. Además, el indi-

1. Es evidente que el ideal de «equivalencia» es importante en muchas de las sociedades de Nueva Guinea dirigidas por el consensus. El lector encontrará una discusión interesante de materiales comparables en «Disputing in Tangu», por Kenelm O. Burridge (1957).

viduo llega a conocer el valor de la «equivalencia» de muchas otras formas. Ciertas prerrogativas del adulto, por ejemplo, le son negadas hasta que haya restituido las deudas acumuladas por él en las ceremonias que señalan su crecimiento y desarrollo físico, su iniciación y su matrimonio. Después de eso, también, muchas de sus actividades están guiadas por la necesidad apremiante de «igualar» a otros. Los dones tienen que reintegrarse. Constituyen una deuda, y hasta que se salde la relación de los individuos implicados, está en un estado de desequilibrio. El deudor tiene que actuar prudentemente respecto a aquellos que le llevan ventaja, pues de lo contrario está en peligro de hacer el ridículo.

Por otra parte, la equivalencia exacta gobierna la relación entre compañeros de edad, es decir, entre aquellos que fueron iniciados en el mismo período. Este vínculo interfiere en cierto grado las lealtades de familia y linaje. Es uno de los lazos esenciales que más afectan a los individuos e, idealmente, los compañeros de edad deberán moverse a través de la estructura de los status sobre bases de igualdad: deberán prometerse, deberán casarse y deberán establecer lugares de residencia independientes al mismo tiempo. La imposibilidad de lograr esta igualdad puede conducir al sucidio.

La «equivalencia» es también un principio que rige las relaciones entre grupos. Regula las tradicionales disputas entre los mismos y es la norma básica en los partidos de fútbol que la han reemplazado en gran medida actualmente. En estos partidos cada «equipo» pretende igualar los goles marcados por el otro y ningún equipo deberá ganar, es decir, establecer su completa superioridad. Los juegos continúan durante días, hasta que se considera que los tantos son iguales. Si el espacio de este ensayo nos lo permitiera, podría demostrarse también que la necesidad de desplegar la «fuerza» *y* lograr la «equivalencia» fue una de las principales consideraciones en la guerra; en última instancia, nadie ganaba. Más aún, el alineamiento de las tribus y de los segmentos tribales tiende a asegurar que los grupos estructurados «se enfrenten» entre ellos con una «fuerza potencial» igual: idealmente, es virtualmente imposible para cualquier grupo o combinación de grupos mantener la superioridad sobre otro cualquiera, o mantenerla solamente a costa de comprometer alguna clase más inclusiva de intereses comunes.

Tras una consideración de los datos relevantes podríamos concluir que los gahuku-gama aceptan la idea de que las relaciones satisfactorias (estables o amistosas) descansan en el reconocimiento de una paridad esencial por parte de aquellos emparentados. Sin embargo, debemos añadir que la paridad está continuamente amenazada por el énfasis que se da *a* la «fuerza». Para ser considerado «fuerte» es necesario, de algún modo, ser agresivo y demostrar superioridad para negar la «equivalencia» de otros; y muchas de las formas institucionalizadas de conducta se prestan a esta interpretación. De este modo, el ciclo principal de festivales se rige por reglas

que están expresamente ideadas para permitir la paridad. El grupo que celebra el festival, por ejemplo, no debería matar y distribuir cerdos en medida que exceda el poder de sus huéspedes de corresponder a él; y, con este fin, el primero presenta a los huéspedes un manojo de palillos antes del festival, donde cada palillo representa un cerdo o parte de un cerdo, que se regalará. En esta etapa es necesario ejercer cierta limitación, pues un número excesivo de palillos puede interpretarse como un intento de mostrar excesiva «fuerza» y de colocar a las personas receptoras en una posición imposible. Si el último no rechaza la oferta (y quizás hace uso de represalias físicas), puede retirar un número de palillos, hasta que el total sea aceptable. Sin embargo, hasta que la distribución se haya llevado a cabo, los huéspedes no pueden estar seguros de que sus anfitriones cumplan este acuerdo.

Como puede comprenderse, estos festivales se celebran en una atmósfera de cierta suspicacia; pero es sólo una versión acentuada de la tensión que subyace en muchas otras relaciones. Una cierta inconsistencia o conflicto parece ser inherente a los dos valores básicos, y la tensión generada es muy probablemente un elemento de experiencia común, por lo menos para todos excepto para el «débil» que, en cierto sentido, está protegido contra ella. Recíprocamente, es probable que la inconsistencia inherente fuese más aparente en aquellos que buscan el prestigio y aspiran al poder. Esto estará más claro si consideramos brevemente el carácter de liderazgo.

IV

Un poder limitado sobre las acciones de otros es inherente a un número de posiciones en la estructura de parentesco. Así, un padre tiene derecho a exigir y esperar obediencia de sus hijos, y un hermano mayor puede tener poder sobre un hermano más pequeño, por lo menos hasta que éste se haya casado y fundado una familia independiente. Idealmente, un hombre debería respetar también a cualquier otro hombre que sea de mayor edad.

La deferencia a que la ancianidad tiene derecho y la dependencia del inmaturo de sus mayores tiende a asegurar que el control de los asuntos del linaje esté a cargo del hombre de mayor edad del grupo. Los compañeros de linaje de un hombre constituyen el grado más cercano de su parentesco, y la moral, que pone en correlación los vínculos de parentesco, tiene su mayor eficacia dentro de este grupo. Sin embargo, el joven es dependiente de sus «verdaderos» parientes de más edad para muchas satisfacciones materiales: si se opone a sus mayores debe hacer frente a una posible retirada de apoyo, y a la pérdida de estas satisfacciones. Una simple indicación del jefe del linaje es, por lo general, suficiente para cumplir

las tareas que conciernen a este grupo; y si existe discusión relativa a los pros y contras de alguna actividad, raras veces se prolonga. No están implicados muchos individuos; las decisiones están bastante bien definidas y la obligación de respetar a los mayores requiere la aceptación de las indicaciones.

En *el* contexto más amplio del clan y del subclan, la antigüedad continúa siendo un importante criterio de poder. Sin duda, los arbitros finales del clan y de la tribu son siempre hombres viejos. Sin embargo, no son necesariamente los hombres más viejos; los hombres que por edad o posición genealógica pudieran clasificarse como ancianos no poseen la misma influencia y no les es concedida la misma deferencia y respeto. El grado de influencia de un hombre fuera del linaje depende de sí es considerado un «gran hombre» o, más literalmente, un «hombre de renombre».

Entre los ancianos del clan y de la tribu, aquéllos que son capaces de ejercer la mayor influencia y de dar consejo son los pocos escogidos que han ganado un «nombre». Sin duda podemos considerar a estos hombres como «estadistas» ancianos, individuos cuyas facultades atrajeron seguidores en sus días de juventud, hombres que estuvieron entre los de mayor éxito en su juventud y en su edad madura, pero que ahora están «retirados» de la competencia activa por la influencia. Para ello es necesario, en la competencia con otros, que un hombre «gane un nombre». Posiblemente son muchos los que lo intentan, pero sólo unos pocos consiguen la influencia duradera. De hecho, entre aquellos que compiten puede haber muchos que poseen cualidades que expresan «grandeza», aunque fracasan como líderes en la esfera del clan y la tribu.

La dirección de los asuntos que conciernen a grupos más grandes que el subclan tiene lugar en el contexto de las «reuniones»; asambleas en las que cada miembro de los segmentos implicados tiene derecho a estar presente. Estas reuniones pueden ser de caracter espontáneo o pueden ser convocadas formalmente. Las reuniones espontáneas lo más probable es que surjan como resultado de disputas o acusaciones de agravios entre miembros de diferentes subclanes del mismo clan o de diferentes clanes de la misma tribu. Las reuniones formales son ordinarias cuando el asunto a tratar es la organización de alguna actividad que concierne al clan o a la tribu. Por ejemplo, puede ser que un clan tenga que decidir su participación en un festival en el que se distribuyen cerdos o un cierto número de clanes tiene que llegar a un acuerdo sobre la coordinación de alguna empresa conjunta. Sin embargo, ambas clases de reuniones están dirigidas por las mismas reglas.

Cualquier varón adulto tiene derecho *a* hablar del asunto a tratar en cualquiera de estas reuniones. Por supuesto, esto quiere decir cualquiera que esté exento de deudas, pues un hombre no es considerado como completamente adulto hasta que no ha pagado las contribuciones que los miembros del clan hicieron con respecto a su iniciación y a los pagos de

matrimonio. Sin embargo, es significativo que sólo unos pocos de los que son elegibles ejercen este derecho. Estos son los hombres a quienes la mayoría de la gente designaría como «fuertes», hombres de algún talento, guerreros, aquellos que han hecho contribuciones significativas a los festivales del grupo o aquellos que se supone que poseen un conocimiento especializado relativo a la ocasión; y estos hombres pueden mejorar su reputación con relación a la fuerza por su eficacia en el debate. Sin duda, es necesario participar en el debate para demostrar «fuerza» y para atraer seguidores, y las convenciones de oratoria compendian las cualidades que son más admiradas en los hombres. El orador, el único que permanece de pie, arenga a los reunidos, que permanecen sentados. Menea su cabeza para que los adornos de su pelo choquen unos con otros; se permite gestos orgullosos, dirige la atención a sus talentos, da poca importancia a otros, y adopta actitudes agresivas. Sus palabras no van siempre al grano, pues se lanza a muchas digresiones retóricas. Sin embargo, incluso cuando sus observaciones parecen menos relevantes, puede ser recompensado con murmullos de aprobación. De hecho, los oradores de más éxito son hombres que se toman mucho tiempo antes de comprometerse en una posición determinada.

Esto se debe al ideal de que las decisiones expresarían el consensus de la reunión. Ningún individuo dispone de medios que puedan permitirle dictar el orden de actuación que una reunión debe seguir. Los hombres expresan sus opiniones individuales en estas ocasiones e intentan encauzar la reunión hacia sus puntos de vista; pero el hombre que habla primero, o el individuo que se aferra a una posición, puede encontrar que está solo, y su reputación de buen orador se resentirá. Es digno de atención que los que hablan primero en una reunión suelen ser los hombres adultos más jóvenes. Los más experimentados y más respetados tienden a esperar el momento oportuno. Dejan que los otros fracasen y después expresan sus propias opiniones sobre la cuestión más importante. El liderazgo de éxito parece exigir un grado considerable de autocontrol. Requiere discernimiento, si no cálculo y sensibilidad, para darse cuenta de los ligeros cambios de opinión y sentimiento que se producen en la reunión.

Estas son las cualidades que presentan los oradores más respetados y con más éxito. Por lo general, uno de estos hombres actúa corno portavoz en los casos que conciernen al clan como un todo. Ocupa el único cargo que podría calificarse como «representativo», y una descripción breve de su rol puede ayudar a establecer las cualidades personales del líder.

Cuando se convoca una reunión, normalmente el orador del clan abre el debate. Se pone de pie en medio de la gente reunida y da comienzo a un discurso que es, en parte, un panegírico de sí mismo y, en parte, un sermón en el que insiste sobre valores del grupo tales como la sujeción, la cooperación y la amistad. El discurso se pronuncia con la ostentación que es la característica del hombre «fuerte», ya que la modestia no se

considera como una virtud. Cuando el orador del clan finaliza, se retira a un lado y el debate queda abierto para cualquier hombre adulto que desee expresarse. Después de esto, el orador del clan puede intervenir en cualquier momento en que el debate se haya enconado. Si una de las partes en disputa amenaza a su oponente con la fuerza, es seguro que el orador se ponga de pie y dé muestras de gran indignación. La mayoría de las veces permanece en su sitio hasta que otros muchos hombres han hablado. Entonces puede intervenir con otro sermón o "haciendo una amplia digresión, que variará generalmente según el motivo de la reunión. Por lo general no se compromete con una opinión determinada, sino que, a medida que el debate se desarrolla, los «estadistas ancianos» —que muy pocas veces intervienen activamente en la disputa— pueden ponerse discretamente de su parte y aconsejarle o proponer sus opiniones sobre el asunto en consideración. Sin embargo, el orador no es simplemente el portavoz de los ancianos. Lo que piensan es claramente significativo, lo mismo que también son importantes las opiniones expresadas de los otros hombres. Sin duda, ¡a tarea esencial del orador del clan es reconciliar los numerosos puntos de vista diferentes que son manifestados en la reunión. No dispone de los medios necesarios para imponer una decisión, y, por consiguiente, su rol es elegir entre las alternativas posibles y fomentar el consensus. Quizás no estaría demasiado alejado de la verdad describirle como la voz de la conciencia colectiva del grupo. El orador necesita tiempo para calcular la índole de las reuniones, y generalmente este procedimiento es demasiado largo y un poco inconstante. Un observador a menudo pierde la pista de lo que está ocurriendo, y tiende a impacientarse por la aparente falta de control o dirección, la aparente dilación o el poco deseo de afrontar el resultado. Después de una buena parte de una discusión de un día puede parecer que no se está más cerca de una resolución que cuando la reunión se comenzó, entonces de repente, en el momento oportuno, el orador del clan se levanta y presenta a la asamblea su línea de acción. La sesión se disuelve y el observador un poco desconcertado averigua que todo el mundo sabe qué es lo que tiene que hacer.

Un orador de un clan de éxito es un hombre que conserva un cierto control sobre estas reuniones; y este control es el más sutil y quizás el más difícil de mantener, porque no puede obligar a tomar una decisión. Pero, de todos modos, no es una persona insignificante, ni tampoco un portavoz ceremonial. La otra gente no le considera en este aspecto. Cualquier cosa que la reunión decida, el resultado se considera como decisión suya; y en caso de necesidad puede interrumpir con bastante rapidez la confusión general de opiniones. Por lo tanto, a veces ocurre que un orador del clan se levanta airadamente, dispone un plan de acción y se retira precipitadamente. En un sentido real, esta conducta es prueba de su perspicacia y de su control. Es una conducta que no es fácil que adopte si no

está seguro de sí mismo, ya que irá en contra de su reputación si la decisión no es aceptada. Por consiguiente, debe tener un buen conocimiento de las implicaciones del asunto que se debate, de los intereses y de las necesidades que están implicadas, y también debe ser capaz de prever en qué forma reaccionará la gente.

V

Conocidas las orientaciones básicas de la cultura gahuku-gama —los ideales de «fuerza» y «equivalencia»— y el tipo de autoridad generalizada que he descrito, parece posible hacer ciertas suposiciones acerca de los atributos personales de los hombres con mayor posibilidad de alcanzar el liderazgo.

Para empezar, podemos concebir la «fuerza» y la «debilidad» como dos tipos diametralmente opuestos en un continuum. El estereotipo del hombre débil podría describirse corno una persona que no es afirmativa ni agresiva. En general, está contenta de que otros gobiernen. Evita la publicidad, le disgustan las disputas, no muestra deseos de dominar a otros, y no tiene un papel sobresaliente en las actividades típicamente masculinas. En un caso extremo prefiere permanecer entre las mujeres que ocupar su puesto entre los guerreros. Debido a la deferencia que se otorga a la antigüedad, tal hombre poseerá cierto poder sobre los miembros de su propia familia, y los que de una manera más cercana dependen de él pueden considerarle con afecto. Pero no posee las cualidades que le atraerían seguidores, ni procura conseguir admiración o liderazgo.

En el extremo opuesto, el estereotipo del hombre «fuerte» puede describirse corno una persona que es tanto afirmativa como agresiva. Es preeminentemente un guerrero, un hombre que se ofende en seguida, que sospecha un desaire o una afrenta y que probablemente hace uso de la fuerza. Es un hombre «duro», un hombre orgulloso, un individuo que no es probable que condescienda con otros, una persona que tiende a actuar precipitadamente, Espera obediencia, está motivado por un deseo de dominar y no puede soportar la oposición. Es un individuo que fácilmente se siente amenazado por la cualidad de fuerza en otros. Tal hombre puede ser admirado por sus facultades. «Ganará un nombre», incluso atraerá partidarios; pero no es probable que logre autoridad generalizada o influencia duradera.

El individuo que tiene posibilidad de lograr y mantener influencia no es ni el hombre que está contento de seguir pasivamente a otros ni la persona cuya agresión positiva parece implicar un alto grado de compulsión interna. Más bien sugiere que los líderes con éxito son los hombres más «autónomos». Un hombre que procura conseguir influencia y que desea ganar partidarios debe mostrar las cualidades y poseer las habilida-

des que expresan el ideal de «fuerza». Sin duda, su conducta pública se ajustará muy estrechamente al estereotipo del hombre «fuerte». Se conducirá afirmativamente y con jactancia. Mostrará un conocimiento firme de su individualidad, un sentimiento de altivez; y actuará como si esperase que otros le obedecieran. Sin embargo, al mismo tiempo debe conocer y defender el ideal de «equivalencia». Entre otras cosas, esto quiere decir que, aunque en alguna medida debe intentar dominar a otros, también debe reconocer sus derechos a la paridad: no debería actuar de manera que hiciese imposible a otros lograr la «equivalencia». Por otra parte, parece que tiene que tener un buen concepto de las opiniones de otros y de su derecho a expresarlas. Más que dictar un plan de acción, se le requiere que oriente la opinión y aliente el consensus, o que asegure la aceptación de sus propias opiniones mediante argumentos tolerantes.

Estas cualidades y habilidades indican que un hombre está dotado de un alto grado de timidez. Debería ser capaz de juzgar el momento apropiado de afirmarse a sí mismo y de saber basta dónde puede llegar antes de que su conducta se convierta en una agresión abierta. También debe ser capaz de consentir y de ceder de tal forma, que parezca que no ha perdido nada. Aparentemente, le es necesario poner un énfasis prudente en el propio interés, y a su vez esto parece implicar cierta manipulación consciente de los valores básicos.

De este modo he oído a algunos de los líderes más respetados describirse a sí mismos como «hombres malos». Sin duda son hombres cuya conducta a menudo parece mostrar poca preocupación con relación a las virtudes que tratan de alentar en otros. Sin embargo, sus acciones no producen la desaprobación moral que a menudo se encuentra en el hombre fuerte de «dirección interna» más estereotípico. Al describirse a *sí* mismos como «malos», me parece más probable que estos hombres estén expresando su conocimiento de la antítesis entre «fuerza» y «equivalencia». Existe una tensión manifiesta o contradicción entre estos ideales, y al considerar el rol del líder, esta oposición es probable que sea sentida más agudamente por el hombre que está intentando lograr y mantener autoridad. Sin embargo, quisiera exponer esta situación de una manera más tajante. Afirmaría que el carácter del liderazgo exige un hombre que pueda apreciar estas contradicciones. Son los hombres que poseen este conocimiento profundo —y cuyo dominio de sí mismos les permite sacar provecho de su conocimiento— quienes son «elegidos» líderes en el sistema socio-cultural tradicional,

VI

Existe un alto grado de probabilidad de que lo que he dicho acerca del carácter de estos líderes entre los gahuku-gama sea aplicable a muchas

otras sociedades de Nueva Guinea. A pesar de las múltiples diferencias de costumbre y creencia que hacen de ésta una de las regiones etnográficamente más ricas del mundo, sabemos que existen semejanzas significativas, No obstante, es demasiado temprano para hablar de la «sociedad de Nueva Guinea» en un sentido formal. Sin duda, este aspecto apenas ha sido estudiado. Con todo, a un nivel más bien superficial —que sin embargo supone . implicaciones importantes— podemos señalar el carácter indiferenciado de estos grupos, principalmente de pequeña escala, la ausencia de una organización política especializada y, en relación con esto, el carácter autorregulador del control social y el énfasis que se pone en el consensus. Además, el liderazgo es ganado más que adscrito. Los hombres que atraen partidarios y tienen seguidores, son «grandes hombres»; y las cualidades y talentos que significan «grandeza» son similares a los que la idea «fuerza» expresa para los gahuku-gama.

Creo que sería de alguna utilidad si consideramos que los miembros de estas sociedades «fluctúan en» la línea de un continuum, que tiene en un extremo el estereotipo del «gran» hombre o del hombre «fuerte»; y en otro el de hombre «débil» o su equivalente caracterología). Por lo general, el tipo masculino ideal se encuentra más cerca del extremo de la «fuerza» o «grandeza». Sin embargo, los extremos de «fuerza» o «grandeza» son probablemente incompatibles con el rol de líder. Por eso, a menudo encontramos que la cualidad de «grandeza» tiene correlación con la proeza del guerrero: los verdaderamente «grandes» —si aceptamos las descripciones dadas por los informadores— son característicamente agresivos, un poco compulsivos y dominantes. Estos pueden ser atributos valiosos en las incursiones y en la guerra, actividades en que, además, existe cierta necesidad de un poder autoritario. Sin embargo, el individuo compulsivo, precipitado, puede ser una fuente constante de irritación y trastorno en su propio grupo, donde el uso de la fuerza o la amenaza de usarla está proscrita de acuerdo a la idea de consensus de grupo. En otras palabras, parece que la estructura del carácter de los realmente «grandes» o «fuertes» no se ajusta a las sutilidades de la autoridad generalizada. El éxito en el liderazgo requiere entre otras cosas un claro entendimiento de las opiniones de los otros. Creo que también podríamos decir que necesita cieno distanciamiento, la capacidad de ver muchos puntos de vista diferentes al mismo tiempo o, si se quiere, una amplitud de visión y un grado de dominio de sí mismo, que implica un grado alto de autonomía.

Por supuesto estas declaraciones tienen el status de una hipótesis no comprobada. Sin embargo, si asumimos que puede demostrarse que poseen cierta validez, sugeriré, en consecuencia, que pueden arrojar un poco de luz respecto a la «selección» de líderes (o «innovadores») en las condiciones de cambio de la vida social en toda Nueva Guinea.

Barnett (1953: 403) sugiere que los partidarios de la innovación proceden muy a menudo de una categoría de «desarraigados» sociales, indí-

viduos a los que describe como «híbridos, huérfanos, hijos ilegítimos, proscritos, y séptimos hijos de séptimos hijos». Caracterológicamente, supongo que tiene presente a los individuos que Riesman (1953) podría llamar «anómicos». En lo que a Nueva Guinea se refiere, mi propia experiencia —que incluye períodos de estudio intensivo en dos sociedades— sugiere la necesidad de determinar estas generalizaciones. Las cualidades que distinguen al líder de éxito en el sistema socio-cultural tradicional son esencialmente las mismas que las que poseen hombres que ocupan posiciones de influencia en el sistema de cambio, que incluye tanto a blancos como a negros. Creo que es una relación falsa considerar la situación en Nueva Guinea —y situaciones similares en otras partes— como aquella en que dos entidades, que llamamos culturas, entran en contacto, con la implicación de que una de estas entidades ejerce una presión constante, que la otra rechaza. En Nueva Guinea esto puede ser suficientemente útil para describir una situación de «contacto inicial», en la que los pueblos nativos tienen por primera vez noticia de los europeos. Sin embargo, debido a la extensión subsiguiente de la influencia europea, la situación no puede contemplarse ya como la interacción de dos entidades distintas. Es más útil considerar que es una situación en la que los blancos y los negros están participando en un sistema social en desarrollo. En esta nueva configuración social hay posiciones de status tanto del sistema tradicional como del europeo, y de la interacción de los dos surgen nuevas posiciones de status. Para los más jóvenes —aquellos que han sido educados en las condiciones de cambio— pocas veces existe igual posibilidad de elegir entre mantener «lo que siempre fue» o admitir lo completamente nuevo. Con mayor frecuencia, muchas de las posiciones de status y vías de realización que estuvieron abiertas a sus padres, ya no existen. Sin embargo, hay nuevas posiciones y nuevas oportunidades para el individuo con la amplitud de visión necesaria para darse cuenta de ellas.

Esto no quiere decir que el «desarraigado» no esté entre los primeros que procuren conseguir nuevas posiciones de status. Como todos los que han trabajado en Nueva Guinea, he conocido a tales hombres; pero aquellos que conocí no tenían influencia ni tuvieron éxito en atraer seguidores. Las cualidades que mencioné en relación con el liderazgo de éxito en el sistema tradicional —conocimiento profundo, iniciativa, timidez y dominio de sí mismo— parecen no ser menos importantes en la nueva configuración social. En el sistema tradicional, los hombres que lograron autoridad poseían una cualidad personal particular. En el nuevo sistema, el líder procede de la misma categoría en el continuum de la personalidad.

BENAVIDES, FRAY ALONSO DE 1945, *Revised Memorial of 1634*. Frederic Webb Hodge, George P. Hammond y Agapito Rey, (eds.), Alburquerque: University of Nuevo México Press.

FRANCISCAN FATHERS 1910, *An Ethnologic Dictionary of the Navajo Language*, St, Michaels, Arizona.

GROSS, NEAL; WARD S. MASON y ALEXANDER W. MCEACHERN 1958, *Explorations in Role Analysis*, Nueva York, John Wiley and Sons,

HILL, W. W. 1936, *Navaho Warfare*, New Haven, Yale University Publications in Anthropology, N.° 5.

HILL, W. W. 193S, *The Agricultural and Hunting Methods of the Navaho Indians*, New Haven, Yale University Publications in Anthropology, N.° 18.

HILL, W, W. 1954, «Some Aspects of Navaho Political Structure», en *Navaho Customs*, Reprint Series N.° 6, Flagstaff, Museum of Northern Arizona.

KLUCKHOHN, CLYDE, y DOROTHEA LEIGHTON 1946, 1948 (2.° ed.), *The Navaho*, Cambridge, Harvard University Press.

LADD, JOHN 1957, *The Structure of a Moral Code*, Cambridge, Harvard University Press.

LETHERMAN, JONATHAN, 1855, *Sketch of the Navajo Tribe of Indians, Territory of New México*, Washington, Smithsonian Report.

REICHART, GLADYS A. 1928, *Social Life of the Navajo Indians*, Columbia University, Contribution to Anthropology, N.° 7, Nueva York, Columbia University Press.

SIEGEL, BERNARD J. 1954, *Class Notes, Comparative Social Systems*, Stanford, Stanford University.

VAN VALKENBURGH, RICHARD 1945, «The Government of the Navajos», *Arizon Quarterly*, 1, 63-73.

WEBER, MAX, 1947, *The Theory of Social and Economic Organization*, editado por Talcott Parsons, Glencoe, I11., Free Press.

WYMAN, LELAND C. 1936, «Navaho Diagnosticians», *American Anthropologist* 38, 236-46.

WYMAN, LELAND G., y CLYDE KLUCKHOHN 1938, *Navaho Classification of Their Song Ceremonials*, Memoirs of the American Anthropological Association, N.° 50.

ZELDITCH, MORRIS JR. 1955, *Authority and Solidarity in Three Southwestern Comunities*. Tesis inéd. Universidad de Harvard.

MARSHALL SAHLINS

HOMBRE POBRE, HOMBRE RICO, GRAN HOMBRE, JEFE: TIPOS POLÍTICOS EN MELANESIA Y POLINESIA *

Siguiendo en su vida sus propias metas, los pueblos nativos de las islas del Pacífico sin saberlo ofrecen a los antropólogos un generoso regalo científico: una extensa serie de experimentos en la adaptación cultural y el desarrollo evolutivo. Han comprimido sus instituciones dentro de los límites de los estériles atolones de coral, las han expandido en las islas volcánicas; con los medios que les ha dado la historia han creado culturas adaptadas a los desiertos de Australia, a las montañas y cálidas costas de Nueva Guinea, a las lluviosas selvas de las islas Salomón. Desde los aborígenes australianos, cuya vida cazadora y recolectora esboza,

* Este es un ensayo preliminar a una comparación más amplia y detallada de la política y economía de Melanesia y Polinesia. Aquí no he hecho más que resumir algunas de las mis destacadas diferencias políticas entre las dos áreas. El estudio completo —que, inciden talmente, incluirá más documentación— está prometido a los editores de *The Journal of the Polynesiam Society*, y pienso entregárselo algún día,

El método comparativo seguido hasta ahora en esta investigación ha incluido la lectura de monografías y la anotación. No creo haber inventado el método, pero me gustaría bautizarlo: el método de la comparación incontrolada. La descripción de dos formas de liderazgos es una destilación mental del método de la comparación incontrolada. Las dos formas son tipos sociológicos abstractos. Cualquiera versado en la literatura antropológica del Pacífico Sur sabe que hay variantes importantes de los tipos, tanto como formas políticas excepcionales no tratadas aquí exahustivamente. Todos estarán de acuerdo en que es necesario y deseable considerar las variaciones y excepciones. No obstante, también es placentero, y permite alguna recompensa intelectual, descubrir la regla general. Para justificar (social) científicamente mi placer, podría haberme referido a los retratos de los grandes hombres de Melanesia y de los jefes polinesios hablando de «modelos» o de «tipos ideales». Si esto es todo lo que se requiere para conferir respetabilidad al texto, el lector puede obtenerla asi.

Espero que todo esto haya sido lo bastante desalmante. ¿O seria también necesario decir que las hipótesis son provisionales, están sujetas a posteriores investigaciones, etc.?

en paralelo, la vida cultural del paleolítico tardío, hasta las grandes jefaturas de Hawai, en las que la sociedad se aproxima a los niveles de formación de las antiguas civilizaciones del «creciente fértil», se ejemplifican casi todas las fases generales del progreso de la cultura primitiva.

Donde la cultura experimenta así, la antropología encuentra sus laboratorios, hace sus comparaciones.[1]

En el Pacífico sur y este, dos contrastadas áreas culturales han despertado durante mucho tiempo el interés antropológico: *Melanesia,* incluyendo Nueva Guinea, las Bismark, las Salomón, y los grupos de islas al este de Fidji; y *Polinesia,* en su mayor parte formada por la constelación triangular de tierras situadas entre Nueva Zelanda, la Isla de Pascua y las islas Hawai. En y alrededor de Fidji, Melanesia y Polinesia se combinaron culturalmente, pero al este y al oeste de su intersección las dos regiones presentan amplios contrastes en varios aspectos: en la religión, en el arte, en los grupos de parentesco, en la relación económica y política. Las diferencias son aún más notables dadas las semejanzas subyacentes de las que emergen. Melanesia y Polinesia son regiones agrícolas en las que muchos de los productos —como el ñame, el taro, el mango los plátanos y los cocos— han sido cultivados durante mucho tiempo con técnicas muy similares. Algunos estudios lingüísticos y arqueológicos recientes llegan a sugerir que las culturas polinesias se originaron a partir de un núcleo en el este de Melanesia durante el primer milenio antes de Cristo[2] Sin embargo, en los anales antropológicos los polinesios ganarían fama por sus elaboradas formas de jerarquía y jefatura, mientras la mayoría de las sociedades melanesias dejaron de avanzar en este frente¡ quedando éste a niveles más rudimentarios.

Es, evidentemente, inexacto plantear el contraste político en amplios términos de áreas culturales. Dentro de Polinesia, ciertas islas, como las Hawai, las de la Sociedad y las Tonga, desarrollaron un impulso político sin

1, Desde los días de Rivers, el Pacífico ha aportado estímulos etnográficos a virtualmente todas y cada una de las principales escuelas y curiosidades etnológicas, A partir de hitos tan grandes como la *History of Melanesian Society,* de Rivers, la *Social Organization of the Australian Tribes,* de Radcliffe-Brown, los famosos estudios sobre las Trobriand, de Malinowski, especialmente los *Argonauts of the Western Pacific*, la obra precursora de Raymond Firth, *Primitive economics of the New Zealand Maori,* su clásico funcionalista, *We, The Tikopia;* y *Coming of Age in Samoa*, de Margaret Mead, uno puede casi trazar la historia de la teoría etnológica en los primeros tiempos del siglo xx. Además de continuar alimentando todos estos intereses, en el Pacifico se han situado muchos de los recientes trabajos evolucionistas (ver, por ejemplo, Wolfman 1955, 1960; Goodenough 1957; Sahlins 1958; Payda 1959). También están las destacadas monografías sobre temas específicos, que van desde la agricultura trópica! (Conklin 1957; Freeman 1955) hasta el milenarismo (Worsley 1957).

2. Esta cuestión, sin embargo, está actualmente sometida a discusión. Véase Grace 1955, 1959; Dyen 1960; Suggs 1960; Golson 1961.

paralelo. Y no todas las políticas melanesias, por otra parte, vieron constreñida y truncada su evolución. En Nueva Guinea y áreas cercanas de Melanesia occidental, son numerosos los agrupamientos políticos pequeños y laxamente ordenados, pero en Melanesia oriental, en Nueva Caledonia y Fidji por ejemplo, son comunes circunstancias parecidas a la situación política polinesia. En el Pacífico sur, la gráfica del desarrollo político es más una pendiente creciente de oeste a este que una progresión en escalera, gradual,[3] Es muy revelador, sin embargo, comparar los extremos de este continuum, el subdesarrollo de Melanesia occidental, con las grandes jefaturas polinesias. Si esta comparación no agota las variaciones evolucionistas, establece justamente la extensión de los logros políticos generales en este pacífico filo de culturas.

Siendo medible a lo largo de varios parámetros, el contraste entre la desarrollada politica polinesia y la subdesarrollada melanesia llama inmediatamente la atención por las diferencias de escala. H. Ian Hogdie y Camilla Wedgwood coincidieron, tras un examen de las sociedades melanesias (en su mayor parte de Melanesia occidental), en que los cuerpos políticos ordenados e independientes de la región incluyen típicamente de 70 a 300 personas; trabajos más recientes en las regiones altas de Nueva Guinea sugieren la existencia de agrupamientos políticos de hasta 1.000, ocasionalmente de unos pocos miles de personas.[4] Pero en Polinesia las soberanías de dos mil o tres mil personas son corrientes, y las jefaturas más avanzadas, como,en Tonga o Hawai, pueden estar formadas por una o incluso varias decenas de miles de personas,[5] Paralelamente a tales diferencias graduales de tamaño en la esfera política, hay diferencias en la extensión territorial: desde unas cuantas millas cuadradas en Melanesia occidental hasta decenas o incluso centenas de millas cuadradas en Polinesia.

El avance polinesio en la escala política estaba apoyado por el avance respecto a Melanesia en la estructura política. Melanesia presenta un gran despliege de formas sociopolíticas: Aquí la organización política está basada en los grupos de descendencia patrilineal, allí en los grupos cognaticios, en el reclutamiento por las casas-club de los hombres, integrados por miembros en la vecindad, en una sociedad secreta ceremonial, o quizás en alguna otra combinación de estos principios estructurales. Aún así, puede percibirse un plan general. La tribu característica de Melanesia occidental, es decir, la entidad étnico-cultural, consiste en muchos grupos

3. Hay saltos notables en el gradiente geográfico. Recordemos las jefaturas trobriand de Nueva Guinea oriental. Pero el desarrollo político de Trobriand es claramente excepcional en Melanesia occidental.

4. Hodbin y Wedgwood 1952-53, 1953-54. Sobre la escala política de las montañas de Nueva Guinea, ver, entre otros, Paula Brown 1960.

5. Ver la relación resumida en Sahlins 1958, especialmente las pp. 132-33.

autónomos de parentesco residencial. Ascendiendo desde el nivel más bajo hasta un pequeño pueblo o un grupo de aldeas, cada uno de éstos es una copia de los otros en cuanto a su organización, cada uno tiende a ser económicamente autoadministrado, y cada uno es igual a los demás en el status político. El esquema tribal es de segmentos políticamente no integrados: segmental. Pero la geometría política de Polinesia es piramidal. Grupos locales del orden de las comunidades melanesias autoadministradas aparecen en Polinesia como subdivisiones de un cuerpo político más amplio. Las unidades más pequeñas se integran en mayores por medio de un sistema de jerarquía entre los grupos, y la malla de jefes representativos de las subdivisiones llega a formar una estructura política y coordinadora. Así, pues, en vez del esquema melanesio de bloques políticos iguales, pequeños y separados, el sistema político polinesio ofrece una extensa pirámide de grupos, coronados por la familia, debajo de un jefe supremo. (Este resultado final viene facilitado a menudo, aunque no siempre, por el desarrollo de los linajes jerárquicos. Llamado *clan cónico* por Kirchhoff, en un tiempo *ramage* por Firth, y linaje de status *[«status lineage»]* por Goldman, el linaje jerárquico polinesio es, en principio, el mismo que el llamado sistema *obok*, ampliamente distribuido en Asia central, y que al menos es análogo al clan escocés, al clan chino, a ciertos sistemas de linaje de los bantús del África central, a los grupos-casa de los indios de la Costa noroeste, quizás incluso a las «tribus» de los israelitas.[6] Su rasgo distintivo es la jerarquía genealógica: la jerarquía de los miembros de la misma unidad de descendencia viene determinada por la distancia genealógica al antepasado común; según este principio, las líneas del mismo grupo se convierten en ramas de ancianos [«senior»] y jóvenes [«cadet»]; los linajes sociales relacionados son jerarquizados comparativamente, de nuevo por prioridad genealógica.)

Aquí aparece otro criterio del avance político polinesio: la actuación histórica. Casi todos los pueblos indígenas del Pacífico sur ofrecieron resistencia a la intensa presión cultural europea de finales del siglo XVIII y durante el siglo XIX. Pero sólo los hawaianos, los tahitianos, los tonga-nos y, en un grado menor, los fidjianos, se defendieron con éxito desarrollando Estados controlados por los nativos, que compensaban la presión exterior, Estos Estados del siglo XIX, completos con gobiernos y leyes públicas, con monarcas e impuestos, ministros y validos, son testimonio del genio político de los nativos polinesios, del nivel y del potencial de los logros políticos indígenas.

Encajado dentro de las grandes diferencias en la escala, la estructura y la actuación política, hay un contraste más personal, que se refiere a la calidad del liderazgo. Un tipo históricamente determinado de figura-líder, el «gran hombre» como suele llamarse localrnente, aparece en los

6. Kirchhoff 1955; Firth 1937; Goldman 1957; Bacon 1958; Fried 1957.

lugares subdesarrollados de Melanesia. Otro tipo, un jefe propiamente dicho, está asociado con el avance polinesio.[7] Estos son tipos sociológicos distintos, es decir, las diferencias en los poderes, privilegios, derechos, deberes y obligaciones de los hombres-grandes melanesios y de los jefes polinesios vienen dados por los divergentes contextos sociales en los que operan. Pero las distinciones institucionales no sólo pueden ayudar a determinar, sino también manifestarse en las diferencias en el porte y el carácter, en la apariencia y las maneras... En una palabra, en la personalidad. Podría ser oportuno empezar la más rigurosa comparación sociológica del liderazgo con un esbozo más impresionista del contraste en la dimensión humana. Aquí me parece útil aplicar caracterizaciones —¿o son caricaturas?— de nuestra propia historia a los hombres-grandes y a los jefes, por mucha injusticia que con esto se haga a los trasfondos históricamente incomparables de los melanesios y polinesios. El hombre-grande melanesio parece así completamente burgués, reminiscente del tosco individuo unido a la libre empresa de nuestra propia herencia. Combina con un ostensible interés por el bienestar general una medida más profunda de astucia y cálculo económico dirigidos hacia sus propios intereses. Su mirada, como hubiese dicho Veblen, se fija descuidadamente en sus propios fines. Todas y cada una de sus acciones públicas están destinadas a realizar una comparación competitiva e individual con otros, a demostrar una posición sobre las masas que es producto de su propia actuación perso-

7. El modelo del grandes-hombres está muy extendido en el oeste de Melanesia, aunque todavía no me resulta clara su distribución completa. Las descripciones antropológicas del liderazgo de los grandes-hombres varía desde meras indicaciones de su existencia, como entre los orokaiba (Williams 1930), los lesu {Powermaker 1933) o los pueblos interiores del Noreste de Guadalcanal (Hogbin 1937-1938), hasta excelentes y muy detallados análisis, tales corno la descripción, que Douglas Oliver hace de los siuai de Bouganville (Oliver 1935). El liderazgo de los grandes hombres ha sido más o menos extensamente descrito en relación con los manus de las Islas del Almirantazgo (Mead 1934, 1937); los to' ambaita de Malaita Septentrional (Hogbin 1939, 1943-44); los tangu del NE de Nueva Guinea (Burridge 1960); los kapauku de la Nueva Guinea neerlandesa (Pospisil 1958, 1959-60); los kaoka de Guadalcanal (Hogbin 1933-34, 1937-38); el distrito seniang de Malekula (Deacon 1934); los gawa del área del golfo de Huon, Nueva Guinea (Hogbin 1951); los abelam (Kaberry 1940-41, 1941-42) y los arapesh (Mead 1937a, 1938, 1947) del distrito de Sepik, Nueva Guinea; los elema de la bahía Orokolo, Nueva Guinea (Williams 1940); los ngarawapum del valle Marham, Nueva Guinea (Read 1946-47, 1949-50); los kiwai del estuario Fly, Nueva Guinea (Landtman 1927); y una serie de otras sociedades, incluyendo, en Nueva Guinea, a los kuma (Reay 1959), los gahuka-gama (Read 1952-53, 1959), los kyaka (Bulmer 1960-61), los enga (Meggitt 1957, 1957-58), y otros. (Para una visión general sobre la posición estructural de los líderes de las montañas de Nueva Guinea, véase Barnes 1962.) Una bibliografía parcial sobre el liderazgo polinesio puede encontrarse en Sahlins 1958. La descripción etnográfica más destacada del liderazgo en Polinesia es, naturalmente, la que Firth hace de Tikopia (1950, 1957). Tikopia, sin embargo, no es típica de los liderazgos polinesios mis avanzados que estamos estudiando aquí.

nal. La caricatura histórica del jefe polinesio, sin embargo, es más feudal que capitalista. Su apariencia, su porte es casi regio; muy probablemente *es* un gran hombre (...«¿No ves que es un jefe? ¿No ves cuán grande es?»).[8] En todas y cada una de sus acciones públicas hay un despliegue de los refinamientos de la educación, en sus maneras siempre esa *noblesse oblige* propia del verdadero abolengo y de un incontestable derecho de mando. *Con* su posición, no tanto producto del esfuerzo personal como del don social, puede permitirse ser, y de hecho es, todo un jefe.

En las varias tribus melanesias en las que los hombres grandes han entrado en el campo de estudio antropológico, las diferencias culturales locales modifican la expresión de sus poderes personales.[9] Pero la calidad indicativa de la autoridad de los hombres-grandes es en todas partes la misma: su poder *personal*. Los hombres-grandes no acceden al cargo; no lo consiguen; tampoco están instalados en existentes posiciones de liderazgo sobre los grupos políticos. La adquisición del status de nombre-grande es más bien el resultado de una serie de actos que elevan a una persona sobre el común de los mortales y atraen a su alrededor un coro de hombres leales y de menor rango. No es exacto hablar de «hombre-grande» como un título político, pues no es más que una posición reconocida en las relaciones interpersonales. Para decirlo de algún modo es un «príncipe entre los hombres», como opuesto al «príncipe de Dinamarca», En determinadas tribus melanesias la expresión puede ser «hombre de importancia» o «hombre de fama», «hombre rico generoso», «hombre-centro», tanto como «hombre-grande».

En esta serie de expresiones está implicada una especie de doble vertiente en la autoridad, una división del campo de influencia del gran hombre en dos sectores distintos. En particular, «hombre centro» connota un grupo de seguidores congregados alrededor de un centro de influencia. Socialmente implica la división de la tribu en grupos políticos internos,

8. Giffrod 1929, p. 124.

9. Así, pues, el enclavamiento del modelo del gran-hombre dentro de una organización segmental de linajes en las montañas de Nueva Guinea, parece limitar el rol y la autoridad política del líder en comparación, digamos, con los siuai. En las tierras altas, las relaciones intergrupales están reguladas en parte por la estructura segmental de linajes; entre los siuai las relaciones intergrupales dependen mis de los acuerdos contractuales entre los grandes hombres, que hacen resaltar más a esas figuras. (A este respecto, ha sido notable la mayor viabilidad del gran-hombre siuai que la del líder de los nativos de las tierras altas ante el control colonial.) La comparación de Warners (1962) entre la estructura social de las tierras altas con los clásicos sistemas segméntales de linaje de África sugiere una relación inversa entre la formalización del sistema de linaje y la significación política de la acción individual. Si se añaden a la comparación casos tales como el de los siuai, la generalización gana apoyo y puede ser llevada más lejos: entre las sociedades a nivel Tribal (Sahlins 1961), cuanto mayor sea la autorregulación del proceso político a través de un sistema de linaje, menos funciones les quedan a los grandes hombres, y su autoridad política es menos significativa.

dominados por personalidades destacadas. Para el grupo interno, el hombre grande da este tipo de imagen:

«El lugar del líder en el grupo territorial (en Malaita septentrional) está muy bien indicado por su título, que podría ser traducido como hombre centro»... Era como una higuera de Bengala, explican los nativos, que, aunque siendo el árbol mayor y más alto de la selva, sigue siendo como los demás. Pero, precisamente porque supera a todos los demás, la higuera de Bengala proporciona apoyo a más lianas y trepadoras, da más alimento a los pájaros, y mayor protección contra el sol y la lluvia.[10]

Pero «hombre de fama» connota un campo tribal más amplio, en el que un hombre no es tanto un líder como una especie de héroe. Esta es la vertiente del gran hombre dirigida hacia el exterior de su propia facción, su status entre alguno o todos los demás grupos políticos de la tribu. La esfera política del gran hombre está constituida por un pequeño sector interno compuesto por sus propios satélites personales —raras veces superior a 80 hombres— y un sector externo mucho mayor, la galaxia tribal constituida por muchas constelaciones similares.

A medida que pasa del sector interno al externo, el poder del gran hombre sufre un cambio cualitativo. Dentro de su facción, un líder melanesio tiene una verdadera capacidad de mando; fuera de ella no tiene más que fama e influencia indirecta. No es que el hombre-centro gobierne su facción por medio de su fuerza física, pero sus seguidores se sienten obligados a obedecerle y, habitualmente, puede obtener lo que quiere arengándolos —la persuasión pública verbal es realmente empleada tan a menudo por los hombres-centro que han sido llamados «harangue-utans»—. Las órbitas de los extraños al grupo son determinadas por sus propios hombres-centro. «Hazlo tú mismo: no soy *tu* criado», sería la respuesta característica a una orden dirigida por un hombre-centro a un extraño entre los sivai.[11] Esta verdadera fragmentación de la autoridad presenta especiales dificultades políticas, principalmente a la hora de organizar grandes masas de gente para la consecución de unos fines colectivos tales como la guerra o las ceremonias. Los grandes hombres estimulan la acción de masas, pero sólo estableciendo tanto una extensa reputación como unas relaciones personales especiales de compulsión o reciprocidad con otros hombres-centro.

En estas sociedades melanesias la política es, en su mayor parte, un politiqueo personal, y tanto el tamaño de la facción de un líder como la extensión de su fama son normalmente determinadas por competición con otros hombres ambiciosos. Se recibe muy poca o ninguna autoridad por atribución social: el liderazgo es una creación, una creación

10. Hogbin 1943-44, p. 258.

11. Oliver 1955, p. 408. A comparar con el enunciado paralelo respecto a los kaoka de Guadalcanal en Hogbin 1937-38, p. 305.

de los seguidores. «Los seguidores») como se ha escrito de los kapauku de Nueva Guinea, «mantienen diversas relaciones con el líder. Su obediencia a las decisiones del guía está producida por motivaciones que reflejan sus relaciones particulares con el líder».[12] Así, un hombre debe estar dispuesto a demostrar que posee el tipo de habilidades que exigen respeto: poderes mágicos, destreza en el cultivo, dominio de la oratoria, quizás bravura en la guerra y las peleas.[13] Típicamente decisivo es el despliegue de las habilidades y esfuerzos propios en cierta dirección: hacia el acopio de bienes, con mayor frecuencia cerdos, monedas de concha y alimentos vegetales, y en distribuirlos con la intención de adquirir fama de generosidao caballeresca, si no de compasión. Se desarrolla una facción por la asistencia informal y privada a la gente de una localidad. La fama y el rango tribal se desarrollan por medio de grandes donaciones públicas costeadas por el líder en auge. A menudo ambas contrapartidas van a favor tanto de su facción como de él mismo. En diferentes tribus melanesias la distribución pública a efectos de renombre puede aparecer como un aspecto de un dilatado intercambio de cerdos entre grupos sociales de parentesco, una recompensa dada a la familia de una novia; una serie de festines relacionados con la construcción de la vivienda de un gran hombre, o de una casa-club para él y su facción, o con la obtención de grados más altos en la jerarquía de las sociedades secretas; con el patrocinio de una ceremonia religiosa; con un pago de subsidios y compensaciones alimentarias a los aliados militares; quizás el don es un desafío ceremonial en el que se trata de superar y de adelantar en rango a otro líder (potlatch). La construcción de la facción, sin embargo, es verdaderamente obra del gran-hombre melanesio. Es esencial establecer unas relaciones de lealtad y obligación por parte de un cierto número de personas de modo que su producción pueda ser movilizada para la distribución externa que fomenta la fama. Cuanto mayor es la facción, mayor es la fama; una vez se ha generado una cierta inercia en la distribución externa, lo contrario también puede ser cierto. Todo hombre ambicioso que pueda reunir a su alrededor un séquito, puede dar principio a una carrera social. Al principio el gran-hombre incipiente depende necesariamente de un pequeño grupo de seguidores, constituidos ante todo por su propia familia y parientes más cercanos. Puede prevalecer económicamente sobre estas personas: en el primer caso capitaliza los dones del parentesco y, aplicando su astucia, a las relaciones de reciprocidad adecuadas entre parientes cercanos. A menudo, en una primera fase se hace necesario ampliar la propia familia.

12. Pospisil 1958, p. 81.

13. Es difícil definir la importancia exacta de las calificaciones militares del liderazgo en Melanesia, pues las investigaciones etnográficas se han emprendido tras la pacificación, a veces mucho después. Puedo subestimar este factor. Comparar con Bromley 1960.

El líder incipiente incorpora a su familia «descarriados» de distinto tipo, personas sin apoyo familiar propio, tales como viudas y huérfanos. Las mujeres adicionales son especialmente útiles. Cuantas más mujeres tenga un hombre, más cerdos tendrá. La relación es aquí funcional, no idéntica: cuantas más mujeres dedicadas al cultivo, más alimento para los cerdos y más porquerizas. Un papú kiwai expresó pintorescamente a un antropólogo las ventajas económicas y políticas de la poligamia: «una mujer va al campo, otra a coger leña, otra a pescar, otra mujer cocina para él...; cuando el marido llama, mucha gente viene a *kai kai* (es decir, viene a comer)»,[14] Incidentalmente, cada nuevo matrimonio crea al gran-hombre un conjunto adicional de leyes internas, de las que puede obtener favores económicos. Finalmente, la carrera de un líder alcanza su punto álgido cuando es capaz de unir otros nombres y sus familias a su facción, uniendo su producción a su propia ambición. Esto se consigue por medio de generosidades calculadas, colocando a los demás en una actitud de gratitud y obligación hacia él *a* través de la ayuda que les presta de alguna manera importante. Una técnica común es la del pago de la dote a favor de los jóvenes que buscan esposa.

El gran Malinowski, al analizar la primitiva economía política, utilizó una frase que describe felizmente lo que está haciendo el gran-hombre: amasar «un fondo de poder». Un gran hombre es aquel que puede utilizar relaciones sociales que le dan la posibilidad de acrecentar la producción de otros y la capacidad de evacuar el producto excedente o, a veces, puede reducir su consumo en interés del excedente. Así, pues, aunque su atención sea prestada primariamente a los intereses personales a corto plazo, desde un punto de vista objetivo, el líder actúa para promover intereses sociales a largo plazo. El fondo de poder permite actividades que hacen participar a otros grupos de la sociedad en conjunto. En la más amplia perspectiva de esta sociedad en conjunto, los grandes hombres son medios indispensables para crear una organización supralocal: en tribus normalmente fragmentadas en pequeños grupos independientes, los grandes hombres amplían, al menos temporalmente, la esfera de las ceremonias, de la diversión y el arte, de la colaboración económica, y también de la guerra. Pero, aún así, esta mayor organización social siempre depende de la menor organización faccional, particularmente a los niveles de la movilización económica, definidos por las relaciones de los hombres-centro y sus seguidores. Los límites y las flaquezas del orden político en general son los límites y las flaquezas de los grupos internos faccionales.

Y la calidad personal de su ordenación a un hombre-centro es una seria debilidad de la estructura faccional. Tiene que construirse una lealtad personal, que debe ser continuamente reforzada; si existe descontento,

14. Landtman 1927, p. 168.

éste puede desaparecer. La mera creación de una facción necesita tiempo y esfuerzo, y el mantenerla, más esfuerzo aún. La ruptura potencial de los vínculos personales en la cadena faccional está en la base de dos amplios efectos evolutivos de los órdenes políticos de Melanesia occidental. En primer lugar, tienen una relativa inestabilidad. Los caracteres inestables y los magnetismos de hombres ambiciosos de una región pueden inducir fluctuaciones en las facciones, quizás algún encabalgamiento entre ellas, y fluctuaciones también en la extensión de diferentes reputaciones. La muerte de un hombre-centro puede convertirse en un trauma político regional: la muerte socava la facción cimentada personalmente, el grupo se disuelve completamente o en parte, y los componentes se reagrupan finalmente alrededor de incipientes grandes-hombres. Aunque en algunos lugares las estructuras tribales ponen un freno a la desorganización, el sistema político basado en el gran-hombre es generalmente inestable más allá del corto plazo: en su superestructura es un flujo de líderes incipientes y en decadencia, en su infraestructura un flujo de facciones que se amplían y se contraen. En segundo lugar, el vinculo político personal contribuye a la limitación del avance evolutivo. La posibilidad de que éstas deserten suele inhibir la capacidad de un líder para forzar una mayor producción por parte de sus seguidores, reprimiendo así una organización política superior, pero hay algo más aún: si quiere generar un gran impulso, es probable que su búsqueda de la cúspide de la fama por parte de un gran hombre haga aparecer una contradicción en sus relaciones con sus seguidores, de modo que se encuentra estimulando la deserción —o, peor, una rebelión igualitaria— al estimular la producción.

Un aspecto de la contradicción melanesia es la reciprocidad económica inicial entre un hombre-centro y sus seguidores, A cambio de ayuda, éstos le dan la suya, y a cambio de los bienes que salen a través de sus manos, otros bienes (a menudo de facciones exteriores) van hacia sus seguidores por el mismo camino. El otro aspecto es que una acumulativa construcción de fama fuerza al hombre-centro a la extorsión económica de la facción. Aquí es importante hacer notar que no sólo su propio status, sino también su posición, y quizás la seguridad militar de su gente, dependen de los logros del gran hombre en lo que respecta a la distribución pública. Puesto a la cabeza de una facción de buen tamaño, un hombre-centro cae bajo una creciente presión para extraer bienes de sus seguidores, para retrasar los recíprocos que les debe, y para volver a poner en circulación externa los bienes que entran en la facción. Los éxitos en las competiciones con otros grandes-hombres socavan particularmente las reciprocidades internas de la facción: tales éxitos se miden precisamente por la capacidad de dar a los extraños más de lo que éste posiblemente puede dar a cambio. En casos bien definidos, encontramos líderes que niegan las obligaciones reciprocas sobre las que han basado su ascensión, Al sus-

tituir la reciprocidad por la extracción, deben compeler a sus seguidores a «comerse la fama del líder», como dicen en un grupo de las Islas Salomón, a cambio de sus esfuerzos productivos. Algunos hombres-centro parecen más capaces que otros en contener la inevitable marea de descontentos que crece dentro de sus facciones, y esto debido quizás a sus personalidades carismáticas, o quizás a determinadas organizaciones sociales en las que operan-.[15] Pero, paradójicamente, la defensa última de la posición del hombre-centro es cierta moderación en su exigencia de ampliar el fondo de poder. La alternativa es mucho peor. La historia de la antropología no registra sólo casos de trapacerías por parte de los grandes-hombres y de privación de la facción en favor de su fama, sino también algunos de enrarecimiento de las relaciones sociales con sus seguidores: la generación de antagonismos, deserciones y, en casos extremos, la liquidación violenta del hombre-centro.[16] Al desarrollar compulsiones internas, el orden político melanesio basado en el gran-hombre rompe el avance evolutivo a cierto nivel. Pone techos a la intensificación de la actividad política, a la intensificación de la producción doméstica por medios políticos y a la diversificación de productos domésticos, en apoyo de organizaciones políticas más amplias. Pero en Polinesia se rompieron estas represiones y, aunque las tentativas polinesias también encontraron el límite al crecimiento de su desarrollo, no fue antes de que la evolución política hubiese sido llevada más allá de los topes melanesios. Los defectos fundamentales del plan melanesio fueron superados en Polinesia. La división entre pequeños sectores políticos internos y mayores externos, en la que se basan todas las políticas de gran-hombre, fue suprimida en Polinesia gracias a la implantación de una jefatura general que actúa de centro. Una cadena de mando que subordina los jefes y grupos menores a los mayores, sobre la base de un rango social inherente, hizo de los bloques locales y séquitos personales (semejantes a los que en Melanesia son independientes) simples partes dependientes de la jefatura polinesia mayor. Así, el nexo de la jefatura polinesia se convirtió en un extenso conjunto

15. Es precisamente el mismo pueblo, los siuai, tan explícitamente conscientes de comer la fama de su líder, los que también parecen capaces de absorber muchas privaciones sin reaccionar violentamente, al menos hasta que la ola de fama de su líder se haya roto (ver Oliver 1959, pp. 362, 368, 387, 394).

16, «En la región del lago Paniai (de la Nueva Guinea neerlandesa), el pueblo llegó a matar a un hombre tico debido a su inmoralidad. El resto de la comunidad induce *a* sus propios hijos *y* hermanos a disparar la primera flecha mortal. *Aki tonowi bel inii itikima enacani koeo do nitou (* no debes ser el único hombre rico, todos deberíamos ser iguales, por lo tanto sólo te quedarás siendo igual a nosotros): ésta fue la razón dada por el pueblo paniai de haber matado a Mote Juwoiika de Mali, t*onowi* (en kapauku, "gran-hombre") que no era lo bastante generoso.» (Pospisil 1958, p. 80, cf. pp. 108-110.) Sobre otra conspiración egalitaria, ver Hogbin 1951. p, 145, y para otros aspectos de la contradicción melanesia, ver, por ejemplo, Hogbin 1939, p. 81; Burridge 1960, pp. 18-19; y Reay 1959, pp, 110, 129-30.

de cargos, en una pirámide de jefes más altos y de menor rango, que mantenían un dominio sobre secciones mayores y menores del cuerpo político. Realmente, el sistema de linajes jerárquicos y subdivididos (sistema de clanes cónicos), en el que se basa característicamente la pirámide, podía vigorizarse gracias a varias reglas de inclusión y abarcar toda una isla o un conjunto de islas. Mientras normalmente la isla o el archipiélago habrían estado divididos en varias jefaturas independientes, las relaciones a altos niveles de los linajes, tanto como los vínculos de parentesco que mantenían sus jefes supremos, proporcionaron espacios estructurales para una expansión, al menos temporal, de la escala política, para la consolidación de grandes jefaturas en oteas aún mayores.[17]

Tanto el jefe supremo central, como los jefes que controlaban parte de una jefatura, eran verdaderos poseedores de cargos y títulos. No eran, como los grandes hombres melanesios, pescadores de hombres: mantenían posiciones de autoridad sobre grupos permanentes. La dignidad de los jefes polinesios no se refiere a una posición en las relaciones interpersonales, sino a su liderazgo de divisiones políticas: *«el* príncipe de Dinamarca», no «el príncipe entre los hombres». En Melanesia occidental las superioridades e inferioridades personales que surgían en la relación entre hombres determinados definían en gran parte los cuerpos políticos. En Polinesia emergieron estructuras de liderazgo y séquito suprapersonales, organizaciones que continuaban independientemente de los hombres determinados que ocupaban posiciones en ellas durante el breve lapso de su vida.

Y estos jefes polinesios no construían sus posiciones en la sociedad, sino que estaban instalados en posiciones sociales. En varias islas los hombres luchaban por el cargo contra la voluntad y estratagemas de aspirantes rivales. Pero luego ocupaban el poder. El poder residía en el

17. Dejando a un lado los desarrollos de transición en Melanesia oriental, varias sociedades de Melanesia occidental avanzaron hasta una posición estructural intermedia entre las subdesarrolladas políticas melanesias y las Jefaturas polinesias. En estas protojefaturas de Melanesia occidental emerge una división adscrita de los grupos de parentesco (o segmentos de éstos) en rangos principales y no principales, como en Sa'a (Ivens 1927), alrededor del paso de Buka (Blackwood 1935), en la isla Manam (Wedgwood 1933-34, 1958-59), Waropen (Held 1957), quizás en Mafulu (Williamson 1912), y en varios otros lugares. El sistema jerárquico no va más allá de la amplia división dual de los grupos principales y no principales: *no* se desarrolla ninguna pirámide de divisiones sociopolíticas jerarquizadas según las líneas polinesias. La unidad política continúa con el tamaño promedio de la comunidad autónoma de Melanesia occidental. El dominio sobre el grupo de parientes de un cuerpo local así recae automáticamente sobre una unidad principal, pero los jefes no gozan de títulos con derechos estipulados sobre secciones de la sociedad, y debe lograrse una posterior extensión de autoridad principal, si existe. Los nativos de las islas Trobriand, que llevan esta línea de desarrollo hasta su punto álgido, permanecen bajo las mismas limitaciones, aunque ordinariamente era posible a los jefes poderosos integrar problados del sector externo dentro de sus dominios (*cf.* Powell 1970).

cargo; no lo formaba la demostración de la superioridad personal. En otras islas —Tahití tiene fama a este respecto— la sucesión a la jefatura era estrechamente vigilada por el rango inherente. El linaje principal gobernaba en virtud de sus relaciones genealógicas con la divinidad, y los jefes eran sucedidos por los primogénitos, que llevaban «en la sangre» los atributos del liderazgo. Lo importante a comparar es esto: las calidades de mando que tenían que residir en los hombres en Melanesia, que tenían que ser demostradas personalmente para atraer seguidores leales, eran socialmente asignadas en Polinesia por el cargo y el rango. En Polinesia, las personas de alto rango y cargo eran *ipso facto* líderes, y de la misma forma las calidades del liderazgo faltaban automáticamente —sin importar la causa— entre la población subyacente. Los poderes mágicos, como los que podía adquirir un gran hombre melanesio para apoyar su posición, eran heredadas por el alto jefe polinesio en virtud de su descendencia divina, como el *mana* que santificaba el gobierno y protegía su persona contra la comunidad. La capacidad productiva que tenía que demostrar laboriosamente el gran-hombre, era recibida sin esfuerzo por los jefes polinesios como un control religioso sobre la fertilidad agrícola, y en lo que respecta a la ejecución ceremonial de ésta se consideraba al resto de la comunidad como dependiente. Mientras un líder melanesio tenía que dominar la oratoria, los jefes supremos polinesios solían tener «jefes hablantes» que hablaban por ellos.

En la concepción polinesia, un personaje principal era naturalmente poderoso. Pero esto no implica más que la observación objetiva de que su poder residía más en el grupo que en sí mismo. Su autoridad provenía de la organización, de una organizada aquiescencia en sus privilegios y en los medios organizados de mantenerlos. En las tendencias de la evolución que separan el ejercicio de la autoridad de la necesidad de demostrar una superioridad personal reside una especie de paradoja: el poder organizativo extiende en realidad el papel de la decisión personal y de la planificación consciente, le da mayor extensión, impacto y efectividad. El crecimiento de un sistema político tal como el polinesio constituye un avance sobre los órdenes melanesios de dominio interpersonal en lo que respecta al control humano de los asuntos humanos. Especialmente significativos para la sociedad general eran los privilegios concedidos a los jefes polinesios, que hacían de ellos mayores arquitectos de reservas de poder de lo que fuese jamás cualquier gran-hombre melanesio.

Señor de su pueblo «y propietario» —en sentido titular— de los recursos del grupo, los jefes polinesios tenían derecho a solicitar el trabajo y el producto agrícola de los hogares comprendidos dentro de sus dominios. La movilización económica no dependía, como necesariamente era el caso de los grandes hombres melanesios, de la creación «de novo» por el líder de lealtades personales y obligaciones económicas. Un jefe

no necesita rebajarse para obligar a un hombre; no necesita inducir a otros, por medio de una serie de actos individuales de generosidad, a apoyarle, pues el poder económico sobre un grupo es el don inherente al jefe. Consideremos las implicaciones con el fondo de poder del extendido privilegio del jefe, relacionadas con «una posesión» titular de la tierra, con la necesidad de colocar una prohibición, un tabú, sobre la cosecha o sobre algún fruto, con el fin de destinar su uso a un proyecto colectivo. Por medio del tabú, el jefe dirige el desarrollo de la producción de una forma general: las familias de su dominio deben volverse hacia algún otro medio de subsistencia. Estimula así la producción doméstica: en ausencia del tabú no serían necesarios otros cultivos. Y lo que es aún más significativo, ha generado de este modo un excedente agrícola utilizable políticamente. Un subsiguiente recurso a este excedente da a la jefatura un nuevo lustre y capitaliza el fondo de poder. En ciertas islas los jefes polinesios controlaban grandes almacenes, y mantenían los bienes allí por medio de presiones sobre la comunidad. David Malo, uno de los grandes custodios nativos del viejo saber hawaiano, capta felizmente la significación política del almacén del jefe en su bien conocida obra *Hawaiian Antiquities:*

> Era costumbre de los reyes [es decir, de los jefes supremos de cada isla] construir almacenes en los que reunían alimentos, pescado, *tapas* [tejidos de usteza], *malos* [taparrabos para hombres], paius [taparrabos para mujeres] y todo tipo de bienes. Estos almacenes eran diseñados por el kalailoku [el principal ejecutivo del jefe] como medio de mantener al pueblo contento, de modo que no abandonasen al rey. Eran como las cestas que se utilizaban para atrapar al pez *binalea*. El *binalea* creía que había algo bueno dentro de la cesta, y merodeaba elrededor de ella. De la misma manera, la gente pensaba que había alimentos en los almacenes, y seguían considerando como suyo al rey. Así como el ratón no abandona la despensa mientras cree que hay comida, así la gente no abandonaba al rey mientras creían que había alimentos en su almacén.[18]

La redistribución del fondo de poder era el arte supremo de la política polinesia. Por medio de una bien planificada *noblesse oblige,* el gran dominio del jefe supremo se mantenía junto, era organizado a veces para llevar a cabo proyectos masivos, era protegido contra otras jefaturas, era

18. Malo 1903, pp. 357-58.

incluso aún más enriquecido. Los usos del fondo del jefe incluían una pródiga hospitalidad y entretenimientos para los jefes exteriores y para el propio pueblo del jefe, y la ayuda a individuos de la población en general en tiempos de escasez... pan y circo. Los jefes protegían con subsidios la producción artesana, promoviendo en Polinesia una división del trabajo técnico sin paralelo, por su extensión y habilidad, en la mayor parte del Pacífico. También apoyan las grandes construcciones técnicas, como los complejos de irrigación, cuyos posteriores frutos pasarán a engrosar el fondo del jefe. También iniciaron la construcción religiosa a gran escala, costearon las grandes ceremonias y organizaron apoyo logístico para extensas campañas militares. Mayores y más fáciles de engrosar que los correspondientes fondos melanesios, los fondos polinesios de poder permitieron una mayor regulación política y una mayor gama de actividades sociales en mayor escala.

En las jefaturas polinesias más avanzadas, como en Hawai y Tahití, una significativa parte del fondo del jefe era apartado de la redistribución general y se dedicaba al mantenimiento de la institución de la jefatura. El fondo era aprovechado para apoyar el «establishment». En cierta medida, los bienes y servicios aportados por el pueblo se convertían en grandes casas, lugares de reunión y templos, o recintos del jefe. En otra medida, eran destinados a la subsistencia de círculos de partidarios, muchos de ellos parientes cercanos del jefe, que se agrupaban alrededor de los poderosos. No todos eran vividores inútiles. Había cuadros políticos: supervisores de los almacenes, jefes hablantes, asistentes del ceremonial, altos sacerdotes que estaban íntimamente ligados al gobierno político, mensajeros para transmitir directivas a través de la jefatura. Había en estos séquitos hombres cuya fuerza podía ser dirigida internamente —en Tahití, y quizás Hawai, organizados en cuerpos de guerreros especializados— como un contrafuerte contra los elementos contrarios o disidentes de la jefatura. Un alto jefe tahitiano o hawaiano tenía más sanciones compulsivas que la simple arenga. Controlaba una fuerza física organizada, un cuerpo armado que le proporcionaba un dominio, en particular sobre las capas más bajas de la comunidad, A pesar de que esto tenga un gran parecido con la facción del gran-hombre, las diferencias en el funcionamiento del séquito de los grandes jefes polinesios son más significativas de lo que estas semejanzas superficiales podrían hacer creer. El séquito del jefe, por un lado, depende económicamente de él más que éste del séquito. Y, al desplegar políticamente los cuadros en varias secciones de la jefatura o contra los grandes jefes polinesios, mantenían un mando cuando los grandes-hombres melanesios en su sector externo tenían, en el mejor de los casos, fama.

Esto no quiere decir que las jefaturas polinesias avanzadas estuviesen libres de defectos internos, de un mal funcionamiento potencial o real.

El gran aparato político-militar indica más bien lo contrario. Así, también el reciente estudio de Laving Goldman [19] sobre la intensidad de la «rivalidad de status» en Polinesia, especialmente cuando se considera que gran parte de esta rivalidad de status significaba en jefaturas desarrolladas, como las hawaíanas, una rebelión popular contra el despotismo del jefe más que una simple lucha por obtener una posición dentro del estrato gobernante. Esto sugiere que las jefaturas polinesias, al igual que los órdenes melanesios basados en el gran-hombre, generan, junto con un desarrollo evolutivo, una contrapartida de presiones antiautoritarias y que el peso de estas últimas puede, al fin, permitir un posterior desarrollo.

La contradicción polinesia parece bastante clara. Por un lado, la jefatura nunca está libre de los amarraderos del parentesco y de la ética económica del parentesco.

Incluso los mayores jefes polinesios se consideraban parientes superiores de las masas, padres de su pueblo, y moralmente les correspondía ser generosos. Por otra parte, los principales jefes supremos polinesios parecían inclinados «a comer demasiado el poder del gobierno», como dicen los tahitianos, al dirigir una proporción indebida del bienestar general hacia el «establishment» del jefe.[20] La distracción de estos recursos podía ser llevado a cabo reduciendo el nivel habitual de redistribución general, haciendo menores las contrapartidas materiales de la jefatura hacia la comunidad en general. La tradición atribuye a esta causa la gran rebelión del pueblo llano de Mangarevan.[21] O esta distracción podía —y sospecho que, más comúnmente, así fue— consistir en mayores y más forzosas exacciones sobre los jefes y el pueblo menor, aumentando las entradas de bienes al aparato de jefes, sin afectar necesariamente el nivel de redistribución general. En cualquier caso, una jefatura bien desarrollada crea en su interior la resbaladiza paradoja de almacenar rebelión al hacer acopio de autoridad.[22]

19. Goldman 1955, 1957; 1960.

20. Tradicionalrnente se exhortaba a «no comer» demasiado el poder del gobierno, y también a ser pródigos con el pueblo (Haldi 1930, p. 41). Los altos jefes hawaianos recibieron precisamente la misma recomendación de sus consejeros (Malo 1903, p. 255).

21. Buck 1938, pp. 70-77, 160, 165.

22. Las tradiciones hawaianas son muy darás en lo que respecta al estímulo que para la rebelión constituía las exacciones de los jefes, aunque una de nuestras mayores fuentes de la tradición hawaiana, David Malo, advierte con la mayor prudencia sobre este tipo de pruebas. «No creo» escribe en el prefacio de *Hawaiian Antiquities*, «que la siguiente historia esté libre de errores, pues este material proviene de las tradiciones orales; en consecuencia, está alterado por los errores del juicio humano y no se aproxima a la exactitud del mundo divino».

Malo (1903, p. 258) hizo notar que «el pueblo ha dado muerte a muchos reyes debido a su opresión sobre los *makaaiaana* (pueblo llano)». Enumera varios reyes que «perdieron sus vidas debido a sus crueles exacciones», y luego afirma: «Por esta

En Hawai y otras islas deben abstraerse de las historias tradicionales ciclos de centralización y descentralización política. Es decir, las grandes jefaturas se fragmentaban periódicamente en otras más pequeñas, y luego eran reconstituidas de nuevo. Esto podría ser una prueba más de una tendencia a oprimir con tributos la estructura política. ¿Pero cómo explicar la aparición de un obstáculo al desarrollo, y la incapacidad de mantener el avance político más allá de un cierto nivel? No es suficiente con señalar una propensión de los jefes a consumir o una propensión polinesia a la rebelión: tales propensiones son producidas por el mismo avance de las jefaturas. Parece razonable suponer que detrás de todo esto está aquella notable ley de Parkinson: que la progresiva expansión en la escala política implicaba un aumento más que proporcional en el aparato gobernante, desequilibrando la corriente de riqueza en favor del aparato. El descontento subsiguiente modera las imposiciones de los jefes, a veces reduciendo la escala de la jefatura hasta el nadir del ciclo periódico. La comparación de las exigencias de la administración en pequeñas y grandes jefaturas polinesias ayuda a clarificar la cuestión.

Una jefatura menor, por ejemplo limitada, como en las islas Marquesas, a un estrecho valle, podría ser gobernada casi personalmente por un líder que mantuviese un contacto frecuente con la relativamente pequeña población. La en parte romantizada —también en sus detalles etnográficos, algunos plagiados— descripción de Melville en *Typee* lo deja bastante claro. Pero los grandes jefes polinesios tenían que gobernar poblaciones

razón, algunos de los antiguos reyes sentían un saludable miedo del pueblo». La propensión de los altos jefes hawaianos a apropiarse indebidamente de los bienes del pueblo llano es un aspecto señalado una y otra vez por Malo (ver pp. 85, 87-88, 258, 267-68). En la reconstrucción de Fornander de la historia hawaiana (basada en tradiciones y genealogías), las rebeliones internas se atribuyen con frecuencia, casi axiomáticamente, a la tacañería y extorsión de los jefes (Fornander 1880, pp. 40-41, 76-78, 88, 149-150, 270-271), Además, Fornander relaciona a veces la apropiación de riqueza y la rebelión subsiguiente con el aprovisionamiento del «establishment» del jefe, como en las siguientes líneas: «Tras un tiempo, la escasez de alimentos obligó a *Kalaliopii* (jefe supremo de la isla de Hawai y hermanastro de Kaleamea) a trasladar su corte del distrito de Kola al de Kohala, en donde fijó su cuartel general en Kapaau. Allí continuó la misma política extravagante, descuidada y festiva que habla comenzado en Kona, y empezaron a manifestarse muchas quejas y descontento entre ios jefes residentes y los cultivadores de la tierra, los «*makaainana*», *Imakakaloa,* un gran jefe del distrito de Puna y Nuuampaahu, un jefe de *Naalehu* en el distrito de Kau, se convirtieron en cabeza y puntos de cita de los descontentos. El primero residía en sus tierras de Puna (en el sudeste, al otro lado *de* la isla), y desafiaba abiertamente las órdenes de Kalaniopu y sus extravagantes exigencias de contribuciones en todo tipo de bienes; el último formaba parte de la corte de *Kalanioii* Kohala, pero existían fuertes sospechas de que favorecía al creciente descontento» (Fornander 1880, p. 200). Además del levantamiento mangarevan mencionado en su texto, hay algunas pruebas de revueltas similares en Tonga (Mariner 1827, p, 80; Thompson 1894, p. 294) y Tahití (Henry 1928, pp. 195-196, 297), 23. Handy 1923, y Linton 1939.

mucho mayores, territorialmente más dispersas, y con mayor organización interna. En Hawai, una isla de alrededor de cuatro mil millas cuadradas, con una población aborigen cercana a las 100.000 personas, era a veces una sola jefatura, otras veces estaba dividida en dos o hasta seis jefaturas independientes, y siempre cada jefatura estaba dividida en grandes subdivisiones dirigidas por poderosos subjefes. A veces, una jefatura del grupo hawaiano se extendía más allá de los límites de una isla, incorporando parte de otra por medio de la conquista. Tales jefaturas extensas tenían que ser coordinadas; tenían que estar centralmente unidas por un fondo de poder, afianzadas contra las tensiones internas, a veces agrupadas para enfrentamientos militares distantes, quizás al otro lado del mar. Pero esto tenía que conseguirse con medios de comunicación aún al nivel de transmisión oral y con medios de transportes basados en los cuerpos humanos y las canoas. (La extensión de ciertas grandes jefaturas, junto con las limitaciones de comunicación y transporte, sugiere incidentalmente otra posible fuente de inquietud política: que la carga de aprovisionar al aparato gobernante tendería a caer desproporcionalmente en los grupos que estaban más al alcance de los jefes supremos.) [24]

La tendencia de la jefatura desarrollada a que en su seno proliferen cuadros ejecutivos, a crecer por la cumbre, parece bajo estas circunstancias en conjunto funcional, incluso aunque el subsiguiente drenaje de riquezas demuestra las deficiencias de la jefatura. También serían funcionales, y asimismo un drenaje material sobre la jefatura en general, las crecientes diferencias entre el modo de vida de los jefes y el del pueblo. Las viviendas palaciegas, la ornamentación y el lujo, la elegancia y el ceremonial, en suma, el notable consumo, por mucho que parezca un simple interés propio de la clase gobernante, tiene un significado social más decisivo. Crea estas aborrecibles distinciones entre gobernantes y gobernados que tanto conduce a una pasiva —y, por tanto, muy económica—- aceptación de la autoridad. A lo largo de la historia, organizaciones políticas intrínsecamente más poderosa que las polinesias, con un aparato de gobierno más seguro, han recurrido a ellas... incluyendo algunos gobiernos ostensiblemente revolucionarios y proletarios de nuestro tiempo, a pesar de todas las prerrevolucionarias protestas de solidaridad con las masas y de igualdad entre las clases.

En Polinesia, como en Melanesia, la evolución política sufre eventualmente un cortocircuito por unas sobrecargadas relaciones entre los líderes y el pueblo. La tragedia polinesia, sin embargo, ha sido, en cierto

24. Sobre la dificultad de aprovisionar al gran «establishment » de los jefes supremos hawaianos, ver la cita anterior de Fornander; también Fornander 1880, p, 101; Malo 1923, pp. 92-93 y siguientes. Los grandes jefes hawaianos adquirieron la práctica del circuito, como los señores feudales, dejando a menudo un rastro de penurias tras ellos a medida que se trasladaban de distrito.

punto, opuesta a la melanesia. En Polinesia el hecho evolutivo fue marcado por la exacción sobre la población en general a favor de la facción del jefe; en Melanesia por la exacción sobre la facción del gran-hombre en favor de la distribución entre la población en general.

Y, lo que es más importante, el techo polinesio era más alto. Los grandes-hombres melanesios y los jefes polinesios no sólo reflejan diferentes variedades y niveles en la evoción política, sino que también muestran en diferentes grados la capacidad de generar y mantener el progreso político,

De su yuxtaposición emerge el más decisivo impacto de los jefes polinesios en la economía, el mayor dominio de los jefes sobre la producción de varias familias. El éxito de cualquier organización política primitiva se decide aquí, en el control que puede mantener sobre las economías familiares. La familia no es simplemente la principal unidad productiva en las sociedades primitivas, a menudo es también muy capaz de dirigir autónomamente su propia producción, y está orientada hacia la producción para sí misma, no hacia el consumo social. El mayor potencial de la jefatura polinesia reside precisamente en la mayor presión que puede ejercer sobre la producción familiar, en su capacidad tanto de generar un excedente como de apartarlo de la familia y basar sobre él una más amplia división del trabajo, una mayor cooperación y acciones militares y ceremoniales más masivas. Los jefes polinesios constituían el medio más efectivo de colaboración social en los frentes económicos, políticos y, realmente, en todos los culturales. Quizás hace demasiado tiempo que nos hemos acostumbrado a considerar el rango y el gobierno desde el punto de vista de los individuos implicados más que desde la perspectiva de la sociedad en su conjunto, como si el secreto de la subordinación del hombre al hombre estuviese en las satisfacciones personales del poder. Y también se han intentado atribuir los retrocesos, o los límites de la evolución, a «reyes débiles» o dictadores magalomaniacos... Siempre la pregunta «¿de quién se trata?». Un recorrido por las políticas primitivas sugiere la más fructífera concepción de que los logros de los desarrollos políticos provienen más de la sociedad que de los individuos, y que también los fallos son de estructura, no de los hombres.

BIBLIOGRAFÍA

BACON, ELIZABETH E. 1958, *Obok*. Viking Fund Publications in Anthropology n.° 25. Nueva York: The Wenner-Gren Foundation.

BARNES, J. A, 1962, «African Models in the New Guinea Highlands», *Man* 62(2): 5-9.

BLACKWOOD, BEATRICE 1935, *Both Sides of Buka Passage*. Oxford: Clarendon Press.

BROMLEY, M. 1960, «A Preliminary Report on Law Among the Grand Valley Dani of Netherlands New Guinea». *Nieuw Guinea Studien* 4: 235-259.

BROWN, PAULA 1960, «Chimbu Tribes: Political Organization in the Eastern Highlands of New Guin ea». *Southwestern Journal of Anthopology 16:* 22-35 (1960).

BUCK, SIR PETER H. 1938, *Ethnology of Mangareva*. Bernice P, Bishop Mus. Bull 157. Honolulú.

BULMER, RALPH 1960-61, «Political Aspects of the Moka Exchange System Among the Kyaka People of the Western Highlands of New Guinea». *Oceania* 31: 1-13.

BURRIDGE, KENELM 1960, *Mambu: A Melanesian Millenium*. Londres: Methuen & Co.

CONKLIN, HAROLD C. 1957, *Hanuncó Agriculture*. FAO Forestry Development Paper n.° 12. Roma: FAO.

DEACON, A. BERNARD 1934, *Malekula: A Vanishing People in the New Hebrides* (C. H. Wedgwood, ed.) Londres: Geo, Routledge and Sos.

DYEN, ISIDORE, «Review of The Position of the Polynesian Languages within the Austronesian (Malayo-Polynesian) Language Family» (de George W. Grace), *Journal of the Polynesian Society* 69: 180-184.

FIRTH, RAYMOND 1950, *Primitive Polynesian Economy*. Nueva York: Humanities Press.

— 1957, *We, the Tikopia*. Londres: Allen and Unwin.

FORNANDER, ABRAHAM 1880, *An acount of the Polynesian Race*, vol, II. Londres: Trübner.

FREEMAN, J. D. 1955, *Iban Agriculture*. Colonial Research Studies n.° 18. Londres Her Majesty's Stationary Office.

FRIED, MORTON H. 1957, «The Classification of Corporate Unilineal Descent Groups». *Jour. of the Royal Anthrop. Instit.* 87: 1-29.

GIFFORD, EDWARD WINSLOW 1929, *Tongan Society*. Bernice P. Bishop Mus. Bull. 61. Honolulú.

GOLDMAN, IRVING 1955, «Status Rivalry and Cultural Evolution in Polinesia». *American Anthropologist* 57: 680-697.

— 1957, «Variations in Polynesian Social Organization». *Journal of the Polynesian Society* 66: 374-390.

— 1960, «The Evolution of Polynesian Societies», en S. Diamond (ed.), *Culture and History*. Nueva York: Columbia University Press.

GOLSON, JACK 1961, «Polynesian Culture History», *Journal of the Polynesian Society* 70: 498-508.

GOODENOUGH, WARD 1957, «Oceania and the Problem of Controls in the Study of Cultural and Human Evolution». *Journal of the Polynesian Society* 66: 146-155.

GRACE, GEORGE 1955, «Subgroupings of Malayo-Polynesian: A Report of Tentative Findings». *American Anthropologist* 57: 337-339.

— 1959, *The Position of the Polynesian Languages within the Austronesian (Malayo-Polynesian) Family*. Indiana University Publications in Anthropological Linguistics 16.

HANDY, E. S. CRAIGHILL 1923, *The Native Culture in the Marquesas.* Bernice P. Bishop Museum Bull. 9. Honolulú.

— 1930, *History and Culture in the Society Islands,* Bernice P. Bishop Mus. Bull. 79. Honolulú.

HELD, G. J. 1957, *The Papuas of Waropen.* La Haya: Koninklijk Instituut Voor Taal—, Land— En Volkerkunde.

HENRY, TEUIRA 1928, *Ancient Tahiti.* Bernice P. Bishop Mus. Bull. 48. Honolulú.

HOGBIN, H. IAN 1933-34, «Culture Change in the Salomón Islands: Report of Field Work in Guadalcanal and Malaita», *Oceania* 4: 233-267.

— 1937-38, «Social Advancement in Guadalcanal, Solomon Islands». *Oceania* 8: 289-305.

— 1937-38a, «The Hill People of North-eastern Guadalcanal». *Oceania* 8: 62-89.

— 1939, *Experiments in Civilization.* Londres: Geo. Routledge and Soss.

— 1943-44, «Native Councils and Courts in the Solomon Islands». *Oceania* 14: 258-283.

— 1951, *Transformation Scene: The Changing Culture of a New Guinea Village*. Londres: Routledge and Kegan Paul,

HOGBIN, H. y CAMILLA H. WEDGWOOD 1952-53, 1953-54, «Local Groupings in Melanesia». *Oceania* 23: 241-276; 24: 58-76.

IVENS, W. G. 1927, *Melanesians of the Southeast Solomon Islands.* Londres: Kegan, Paul, Trench, Trubner and Co.

KABERRY, PHYLLIS M. 1940-41, «The Abelam Tribe, Sepik District, New Guinea: a Preliminary Report». *Oceania* 11: 233-258, 345-367.

— 1941-42, «Law and Political Organization in the Abelam Tribe». *Oceania* 12: 79-95, 209-225, 331-363.

KIRCHHOFF, PAUL 1955, «The Principies of Clanship in Human Society», *Davidson Anthropological Journal* 1: 1-11.

LANDTMAN, GONNAR 1927, *The Kiwai Papuans of British New Guinea.* Londres: Macmillan.

LINTON, RALPH 1939, «Marquesan Culture», en Ralph Linton y A. Kardiner, *The Individual and His Society.* Nueva York: Columbia University Press.

MALO, DAVID 1903, *Hawaiian Antiquities*. Honolulú: Hawaiian Gazette Co.

MARINER, WILLIAM 1827, *An Account of the Natives of the Tonga Islands.* (John Martin comp.) Edinburgo: Constable & Co.

MEAD, MARGARET 1934, «Kinship in the Admiralty Islands». *American Mus. Nat. Hist. Anthrop. Papers* 34: 181-358.

— 1937, «The Manus of the Admiralty Islands», en M. Mead (ed.), *Coope ration and Competition among Primitive Peoples.* Nueva York-Londres: McGraw Hill.

— 1937a, «The Arapesh of New Guinea», en M. Mead (ed.), *Cooperation Competition Among Primitive Peoples*. Nueva York-Londres: McGraw Hill

— 1938, «The Mountain Arapesh I. An Importing Culture». *Amer. Mus. Nat. Hist. Anthrop. Papers* 36: 139-349.

— 1947, «The Mountain Arapesh III. Socio-Economic Life». *Amer. Mus. Nat. Hist. Anthrop. Papers* 40: 159-232.

MEGGITT, MERVIN 1957, «Enga Political Organization: A Preliminary Description». *Mankind* 5: 133-137.

— 1957-58, «The Enga of the New Guinea Highlands: Some Preliminary Observations». *Oceania* 28: 253-330.

OLIVER, DOUGLAS 1955, *A Salomon Islands Society,* Cambridge: Harvard University Press.

POSPISIL, LEOPOLD 1958, *Kapauka and Their Law.* Yale University Publications in Anthropology n.° 54. New Haven: Yale University Press.

— 1958-59, «The Kapauka Papuans and Their Kinship Organization». *Oceania* 30: 188-205.

POWDERMAKER, HORTENSE 1933, *Life in Lesu*, Nueva York: W. W. Norton.

POWELL, H. A. 1960, «Competitive Leadership in Trobriand Political Organization». *Jour. Royal Anthrop. Instiu.* 90: 118-145.

READ, K. E. 1946-47, «Social Organization in the Markham Valley, New Guinea». *Oceania* 17: 93-118.

— 1949-50, «The Political System of the Ngarawapum». *Oceania* 20: 185-223.

— 1952-53, «The Nama Cult of the Central Highlands, New Guinea». *Oceania* 23: 1-25.

— 1959, «Leadership and Consensus in a New Guinea Society». *American Anthropologist* 61: 425-436.

REAY, MARIE 1959, *The Kuma.* Melbourne University Press.

SAHLINS, MARSHALL D. 1958, *Social Stratification in Polynesia.* American Ethnological Monograph. Seattle: University of Washington Press.

— 1961, «The Segmentary Lineage: An Organization of Predatory Expansion». *American Anthropologist* 63:322-345.

SERVICE, ELMAN R. *Primitive Social Organization: An Evolutionary Perspective.* Nueva York: Random House.

SUGGS, ROBERT C. 1960, *Ancient Civilizations of Polynesia.* Nueva York: Mentor.

THOMSON, SIR BASIL 1894, *The Diversions of a Prime Minister.* Edinburgo y Londres: William Blackwood & sos.

VAYDA, ANDREW PETER 1959, «Polynesian Cultural Distributions in New Perspective». *American Anthropologist* 61: 817-828.

WEDGWOOD, CAMILLA H. 1933-34, «Report on Reseach in Manam Island, Mandated Territory of New Guinea». *Oceania* 4: 373-403.

— 1958-59, «Manam Kinship». *Oceania* 29: 239-256.

WILLIAMS, F. E. 1930, «Orokaiva Society». Oxford University Press, Londres: Humphrey Milford.

— 1940, *Drama of Orokolo.* Oxford: Clarendon Press.

WILLIAMSON, ROBERT W. 1912, *The Mafulu: Mountain People of British New Guinea*, Londres: Macmillan.

WORSLEY, PETER 1957, *The Trumpet Shall Sound.* Londres: Macgibbon and Kee.

RAYMOND FIRTH

EL SISTEMA POLÍTICO DE TIKOPIA EN 1929

El sistema tikopia de gobierno en 1929, como al parecer durante muchas generaciones anteriores, puede describirse brevemente como una oligarquía débilmente estructurada. Este «gobierno de unos pocos» en Tikopia, tenía como centro la institución de la jefatura. Esta tenía una forma característica, ya que el sistema político era independiente y un poco diferente del de cualquier otra sociedad polinesia. Había cuatro jefes, cada uno de los cuales era llamado *Te Ariki,* y mostraba en su título el nombre del clan sobre el cual tenía jurisdicción, al que representaba en todos los asuntos públicos de mayor importancia.

Los jefes tikopia no eran demagogos, ya que tendían a permanecer un poco apartados de su pueblo y a basar su influencia en sus poderes rituales. En términos aristotélicos, eran una oligarquía aristocrática, un gobierno de unos pocos que gobernaban por su virtud más que por su riqueza —si se interpreta la virtud como una cualidad de orden místico tanto como moral—. Sin embargo, esta naturaleza de la jefatura no tenía un carácter meramente religioso. Para Tikopia, la jefatura en sí misma tenía un valor absoluto. Mientras que en 1929 me inclinaba a pensar que en Tikopia la sanción fundamental de la jefatura se ponía en el aspecto ritual, los cambios durante esta generación han hecho evidente que esto no continúa siendo así.

Sin embargo, ¿hasta qué punto el gobierno de Tikopia era literalmente oligárquico, un «gobierno de unos pocos»? Cada jefe era autónomo en lo que respecta a la autoridad sobre su propio clan. Sin embargo, no había una autoridad central unificada [1]. El Ariki Kafika, que tenía prioridad

1. Declaraciones como la siguiente están, por lo tanto, expuestas a ser mal comprendidas. «El rey llevando el cetro se sienta en su trono a la sombra de un gran árbol» (En «A Visit to Tikopia» por (Archdeacon) H. C. V. R. (Reynolds), *Melanesian Mision Log*, vol. 51, pp. 54-5 oct. 1945- enero 1946). Hay varios errores en este punto. Los tikopia no tienen una función que pueda llamarse, con propiedad,

en los ritos religiosos principales, en los asuntos políticos era solamente un *primus inter pares.* Cada jefe podía ejercer influencia sobre cualquier otro jefe, pero esta influencia era solamente del tipo que un abogado calificaría de «efecto persuasivo». Existían determinados mecanismos para ejercer tal influencia, y formalmente observaban las normas prescritas de etiqueta. Sin embargo, un jefe siempre podría rechazar o ignorar una sugerencia que otro le bada; no había estructura de poder por medio de la cual un jefe pudiese imponer su voluntad sobre otro.

Por lo tanto, tenemos que analizar dos problemas. Uno es el de la definición; ¿en qué sentido puede llamarse oligarquía al ejercicio de los poderes políticos por estos jefes con relativa independencia unos de otros? Y, si cada jefe era autónomo en el ejercicio final de sus poderes, ¿cómo se ejercía el gobierno de Tikopia?

Por lo que se refiere a la definición, el término «oligarquía» evidentemente podría aplicarse con propiedad a un grupo de jefes que se reuniesen en asamblea, discutiesen problemas de interés público, y tornasen algunas determinaciones respecto a la política y a la acción a seguir. En Tikopia no había tal mecanismo formal, con procedimiento y reuniones regulares. Sin embargo, los jefes como un todo eran, en última instancia, considerados por el pueblo como responsables de la política. Se esforzaban por hacer un frente común en asuntos de importancia general y estaban muy interesados en la ejecución de la política. Como, aunque eran autónomos, la mayor parte de su política era colectiva y se forjaba en relación a las opiniones de unos y otros, puede decirse que su gobierno constituía un régimen oligárquico. Pero como las disposiciones formales para este fin eran embrionarias e irregulares, puede hablarse de una oligarquía débilmente estructurada.

Sin embargo, en Tikopia la autoridad y el gobierno no estaban simplemente distribuidos entre una serie de líderes sin relación. El gobierno de Tikopia, aunque no estaba unificado como llegó a estarlo el sistema gubernamental en algunas de las comunidades polinesias más grandes durante el siglo XIX, puede calificarse de *centralizado y conjunto.* Un jefe

la de rey. El «cetro» —evidentemente un cetro de hojas pandanáceas bellamente trenzadas, decoradas en rojo— no es un símbolo de jefatura, ya que puede ser llevado por cualquier hombre que pueda proporcionarse uno. Ningún jefe tiene un sitio público semejante al «trono». El banquillo enrejado de coco, u otro asiento que utilice generalmente, no es tabú para otra persona. Observaciones similares han sido hechas en diversas ocasiones —*cf.* Captain Sinker en *Log*, vol. 10, p. 164, dic. 1904.

Una afirmación mucho menos disculpable es la hecha por Graebner de que Tikopia ejerció a veces una clase de dominio total (Oberherrschaft) sobre Vanikoro. Yo no he encontrado la más mínima evidencia. (Ver p. 181 de F, Graebner, «Völkerkundliches von den St. Cruz Inseln», *Ethnologica*, vol. II, 2, pp. 153-213, Leipzig, 1916.)

podía actuar independientemente y, a menudo, lo hacía así; pero a medida que sus actuaciones afectaban a asuntos de interés para toda la comunidad, los otros jefes tendían a implicarse hasta que consideraban necesario que ellos mismos tenían que actuar de alguna forma. Había varios mecanismos por los que un jefe podía averiguar las opiniones de otros y obtener su conformidad, y finalmente podía promoverse alguna actividad colectiva. Un jefe podía visitar a otro amistosamente, y aprovechar la oportunidad para discutir los asuntos públicos con él. Podía enviar un mensajero de importancia llevando una petición específica, o podía invitar a todos los demás jefes a reunirse con él para alguna discusión general. Aparte de esto, los jefes tendían a conocer las opiniones unos de otros sobre los asuntos ordinarios a través del intercambio frecuente de noticias y pareceres, debido a las visitas de cortesía que hacían en Tikopia en los intervalos de sus ocupaciones diarias.

De este modo no era difícil para los jefes decidir sobre una línea general de acción, si ésta era necesaria. Sin embargo, aparte de los intercambios públicos de opinión, había entre los jefes un acuerdo tácito implícito sobre muchos asuntos de política pública, como podía esperarse de la naturaleza general de sus intereses económicos y religiosos comunes. Por lo tanto, la administración diaria de los asuntos públicos podía hacerse normalmente sobre una base local, sin necesidad de una comunicación específica entre los jefes. Por consiguiente, el gobierno se basaba en una dirección responsable de los asuntos por los jefes. Sin embargo, no intervenían personalmente con frecuencia. Para actuar se servían de un grupo de hombres estrechamente relacionados con ellos agnaticiamente, y que poseían una considerable autoridad directa. Puede decirse que cualquiera de las funciones judiciales o legislativas ejercidas por un jefe tikopia eran muy amorfas, aunque de vez en cuando elaboraban normas de orden público y decidían si alguien había infringido o no una norma. Estas normas y decisiones se referían más bien a asuntos de administración directa que a asuntos fundamentales relativos a principios de orden. De este modo, los *maru,* los hombres que ayudaban al jefe a ejecutar la política, tendían a hacerlo así más bien en virtud de principios específicos que con respecto a normas abstractas. Por esta razón, aunque es conveniente llamarles «funcionarios» (v. después *maru),* eran tanto funcionarios de su jefe como de la sociedad en general.

Los poderes ejercidos por un jefe tikopia eran muy amplios. Incluían el control supremo de las tierras de su clan —un derecho con efecto práctico especialmente respecto a aquellos linajes que en última instancia procedían de la línea directa principal. Los poderes de los jefes incluían también derechos a ciertos frutos primerizos. El jefe, al ser considerada su persona como tabú, recibía gran respeto y deferencia en ocasiones ordinarias como la de sentarse, comer o dormir. Sus poderes eran tales, que podía mandar al mar, como pena máxima de destierro, a un

hombre que le hubiera ofendido personalmente o que hubiera infringido una regla importante de conducta.

A causa de los poderes conjuntos de los jefes, el gobierno de Tikopia plantea la cuestión de la jurisdicción que ejercía cada uno de ellos. Las bases del sistema político tikopia descansan en su jefe, en cuanto cabeza y representante de su clan. En cuanto miembro de un clan, toda persona reconocía obediencia a su propio jefe. Sin embargo, la jurisdicción de cada jefe no estaba simplemente limitada al alineamiento del clan. También operaba sobre una base local, aunque esto no estaba tan claramente definido. Cada jefe vivía en un poblado distinto, y en ese poblado ejercía gran autoridad. Por otra parte, su autoridad abarcaba también todo el distrito (o la parte de la isla) en la que vivía normalmente. La jurisdicción de los jefes para fines sociales estaba estrechamente relacionada con esta división de distritos. En especial, la autoridad única del Ariki Tafua en el distrito de Farea contrastaba con la autoridad triple de otros jefes que gobernaban conjuntamente el distrito de Ravenga y su subsidiario Namo. Estas relaciones políticas de los jefes eran muy importantes en la rivalidad general de distritos y en la cooperación en el distrito.

Sin embargo, la jurisdicción de un jefe tikopia era, en términos de distrito, no sólo algo más que en términos puramente de clan. En Tikopia toda persona reconocía obediencia a *cualquier* jefe en una situación en la que ambos estuviesen implicados directamente. Un jefe podía reclamar por status general parte de lo que estaba prohibido reclamar por carecer del derecho de clan. En otras palabras, en Tikopia existía una noción de un orden *general,* por la cual un jefe, en virtud de su cargo, tenía jurisdicción respecto a toda la sociedad. Esto estaba unido a los elementos rituales en el status de los jefes —el aura de tabú que los rodeaba, la creencia de que cada jefe controlaba dioses y espíritus poderosos capaces de tomar venganza sobre aquél que le ofendiese. En 1929 muchos cristianos tikopia, lo mismo que los paganos, consideraban que los tres jefes que todavía eran paganos tenían una responsabilidad de primer orden respecto a la prosperidad económica, a la salud y al bienestar de toda la comunidad tikopia.

En Tikopia, aunque había una jerarquía ritual de jefes, no había una jerarquía política. En las principales acciones religiosas de la comunidad tikopia, cuando la sociedad era completamente pagana, el orden de Kafika, Tafua, Taumako, Fangarere estaba representado por los jefes en muchas disposiciones de las funciones rituales. Sin embargo, esto no quiere decir que los clanes, como entidades sociales, estuviesen clasificados de esta manera ni tampoco que los jefes tuviesen diferenciaciones similares en el poder político. Aun cuando en las disposiciones más formales de los asientos en los asuntos sociales mantenían la misma prioridad que en las ocasiones rituales, en lo demás eran social y políticamente iguales, Al declarar que cada jefe tenia la misma jurisdicción sobre la sociedad tikopia

como un todo, no quiero decir que esta jurisdicción deba considerarse de igual importancia en todos los sectores dé la sociedad. La gente debía una gran obediencia al jefe de su propio clan. Sin embargo, según costumbre, un jefe cedía a otro los asuntos que concernían a este último más directamente. Muchos asuntos del poblado afectaban principalmente al jefe que residía allí, independientemente del clan al que pudiese pertenecer la persona que vivía en el poblado. Por lo tanto, por deducción tendía a hacerse una transferencia o cesión de autoridad al jefe residente por el otro jefe, que era la cabeza del clan de la persona en cuestión.

La noción de gobierno, implicada en una definición en términos oligárquicos, debe clarificarse mediante la referencia a la posición de los gobernados. ¿Hasta qué punto puede decirse que el régimen de los jefes en Tikopia era autocrático o, en última instancia, como han mostrado estudios de sociedades análogas en otras partes, era un régimen basado en el consentimiento del pueblo? En un sentido, el gobierno tikopia por los jefes tenía su base en la fuerza, los jefes tenían a su disposición la fuerza física en las personas de sus parientes agnaticios directos. Pero, ¿era ésta la base suprema de su poder? Su prudente preocupación por la opinión pública indicaría que no. Es evidente que en Tikopia la base «verdadera» del gobierno descansaba en un ajuste muy delicado entre los intereses y acciones de los jefes y los del pueblo. Por otra parte, las personas interesadas no eran solamente los miembros del propio clan de cada jefe.

Hay tres conceptos indicados en términos tikopia que son pertinentes en este momento. El primero es *faoa,* «la generalidad». Los jefes tikopia y sus parientes directos y funcionarios se han mostrado muy cuidadosos respecto a la influencia de «la gente en general». Prestaban gran atención a la opinión pública, a la murmuración y al rumor, y estaban dispuestos a oponerse con toda rapidez a lo que consideraban una acusación falsa. Intentaban averiguar el sentimiento de la gente muy cuidadosamente antes de comprometerse en una política. Sin embargo, el término *faoa,* que puede traducirse a menudo como «la multitud», no implica ninguna noción particular de la comunidad como un todo. El segundo término *te kano fenua* o simplemente *fenua,* la «colectividad de la tierra», o «la tierra», nos da idea de toda la comunidad tikopia. Esta expresión tiende a utilizarse en un contexto más amplio que el anterior, como cuando se tratan los asuntos de interés público. Ninguna de estas expresiones separa a los jefes del cuerpo de la gente. Sin embargo, una tercera expresión, *nga fakaarofa,* utilizada por los jefes y sus parientes agnaticios, tiene mayor significación política. Significa «los plebeyos» en contraposición con *paito ariki,* los «linajes de los jefes», o *tekano ariki,* la «colectividad de los jefes». Es una expresión muy precisa de conciencia de clase y está en correlación con el ejercicio del privilegio diferencial y de la autoridad política.

La noción de un orden social tikopia general, en el que los jefes ejercían un rol de primer orden, era correlativo a la noción de una responsabilidad general que recaía principalmente sobre los jefes. Esta estaba ilustrada formalmente por el anuncio tradicional en el solemne acontecimiento religioso conocido en Rarokoka como el *fono,* en la obra de los dioses en la que ritualmente se daban instrucciones para la preservación del orden público y para una política de población referida a ella.[2] Más generalmente, este concepto de responsabilidad estaba ilustrado por las declaraciones informales de los jefes con relación a las perspectivas de la cosecha, a los resultados de la pesca y a la salud de la gente. En particular estaba ilustrado en la conducta del Ariki Kafika quien, en cuanto jefe principal, concebía que su responsabilidad primordial era preocuparse por el bienestar de la comunidad de la isla como un todo.

Varias preguntas acuden a la memoria en este punto. ¿En qué medida era ésta una responsabilidad colectiva? ¿En qué medida era individual? ¿En qué medida era compartida por otros miembros ancianos de la comunidad? ¿En qué medida era dictada, no solamente por un interés general hacia el bien común, sino también por el propio interés personal de las partes principales?

La distribución de la responsabilidad respecto al bienestar público era definitivamente considerada corno colectiva y no como simplemente individual. Las acciones de los jefes afectaban en primer lugar a su reputación y tendía a involucrar rápidamente la de otros jefes. En el sistema pagano del ritual, la mayor parte de los ritos principales celebrados por un jefe tenía relación con un ciclo de celebraciones. La omisión o demora afectaba a la celebración de sus compañeros y eran consideradas también con relación al bien público. Igualmente, el pueblo consideraba que los actos de un jefe implicaban en cierto grado las opiniones de los jefes como un todo. La razón de esto descansa, de cualquier modo, en el concepto de responsabilidad compartida, que es una correlación no sólo de la pertenencia de los jefes a la comunidad, sino también de su pertenencia a la clase. Se consideraba que los jefes constituían «un solo cuerpo de parientes». Su unión en cualquier acontecimiento público reclamando la acción violenta era algo temido por toda la comunidad. Cuando estallase «la indignación de los jefes», ¡ay de cualquiera que estuviese en su camino! Cualquier culpable sería abatido por la fuerza que reunirían de sus parientes agnaticios próximos. Desde este punto de vista, las concepciones de responsabilidad sostenidas por los jefes eran expresión directa de la necesidad de mantener sus propios intereses de clase. Sin embargo, representar el ejercicio de la responsabilidad por los jefes tikopia como una simple defensa del privilegio de clase sería desfigurar la situación, Gran parte de la estimación de las exigencias de la situación tikopia, tanto

3. *Work of the Gods,* vol. II, cap. 7 «We, The Tikopia», p. 491.

política como económica, era compartida por los miembros senior de la comunidad, quienes no eran, como por ejemplo la mayoría de los ancianos rituales, miembros de los linajes principales. En caso de crisis y desastre, si bien los plebeyos podían temer una coalición de los linajes principales contra ellos, los jefes, por otra parte, estaban inclinados a adoptar medidas para ayudar al pueblo sin tener en cuenta su propia seguridad e intereses.

En resumen, la situación política era tal, que el interés de una élite gobernante parecía coincidir en muchos aspectos con el interés del cuerpo político como un todo, y el pueblo veía la situación en tales términos. ¿Hasta qué punto las fuertes influencias provenientes del exterior habían cambiado esta perspectiva después del transcurso de una generación?

E. E. EVANS-PRITCHARD

LA REALEZA DIVINA DE LOS SHILLUK DEL SUDAN

Introducción

El tema central de *The Golden Bough* era la realeza divina, y me parece perfectamente apropiado que una lección magistral establecida en honor de su autor y que en este momento se dedica a su memoria verse precisamente sobre este tema. Me propongo, pues, examinar uno de los ejemplos de realeza divina citados por sir James Frazer, el de los shilluk del Sudán Anglo-Egipcio, y discutirlo como un problema de estructura social.

Desde 1905, en que la costumbre shilluk de matar a sus reyes,[1] se recogió por primera vez, la información sobre la realeza shilluk ha crecido sin cesar. El profesor Seligman y su esposa estudiaron la institución entre 1909 y 1910 y fueron precisamente ellos quienes informaron de ello a sir James Frazer y quienes introdujeron la noticia en la corriente principal de la teoría etnológica. Aparte de los escritos de Seligman y una serie de artículos de otros autores, existen dos monografías sobre los shilluk *The Shilluk People*, del profesor Dietrich Westermann, que dirigió una investigación lingüística entre los shilluk en 1910, y *Die Schilluk*, del padre Wilhelm Hofmayr, ampliamente basado en las observaciones del padre Banholzer y otros misioneros católicos, que data de principios del presente siglo. El mismo padre Hofmayr trabajó entre los shilluk desde 1906 hasta 1916, Existe pues, en realidad, un considerable cúmulo de conocimientos acerca de los shilluk, y ciertamente no habría considerado necesario discutir de nuevo la realeza shilluk de no ser por los nuevos datos aportados recientemente sobre su estructura social, con especial consideración al lugar de la realeza dentro de ella, por los funcionarios del Servicio Político del

1. P. Banholzer y J. K. Giffen: *The Anglo-Egiptian Sudan* (ed. por Count Gleichen, 1905), cap. VIII, p. 199.

Sudán. Es significativo que dos de estos funcionarios hayan estudiado antropología antes de ingresar en el Servicio del Sudán: P. P. Howell que estudió en Cambridge, donde inició una investigación entre los shilluk, y W. P. G. Thompson, que lo hizo *en* Oxford. Es de esta literatura, y en especial de las relaciones más recientes, de donde he extraído el material para mi lección, ya que aunque los shilluk viven en una parte del mundo con la que estoy bastante familiarizado, mi contacto con ellos ha sido más bien escaso.

Los shilluk son los más septentrionales de los pueblos nilóticos y han estado por siglos en contacto con la población árabe del norte del Sudán. Su país se vio sometido desde 1820 a los intermitentes ataques y pillajes de los turcos, hasta que éstos lo conquistaron en 1867, pasando entonces a formar parte del Imperio Otomano. Cuando la administración turca cayó en manos del Mahdi del Sudán, los shilluk se vieron envueltos en una lucha contra este nuevo gobernante y, más tarde, contra el califa. Lord Kitchener llegó al país de los shilluk a finales de 1898 y desde esta fecha el país ha permanecido bajo la administración anglo-egipcia. Menciono estos sucesos políticos porque han influenciado decisivamente la realeza shilluk a lo largo de casi todo un siglo, tiempo durante el cual los reyes se vieron depuestos, exiliados, ejecutados y nombrados por gobiernos extranjeros. Muy probablemente en todo este período los ritos funerales por el rey muerto y los procedimientos de elección e investidura del nuevo rey no fueron celebrados del modo estricto tradicional.

La estructura social

Las aldeas shilluk, que suman alrededor de 110,000 individuos, forman un verdadero rosario a lo largo de la orilla occidental del Nilo, desde el lago No hasta aproximadamente los 12° latitud norte, con otra serie de asentamientos en la orilla oriental y a lo largo de las colinas del Sobat. Su país es una sabana sin árboles, pero al revés que sus primos los nuer y los dinka, son predominantemente agrícolas y sedentarios, ya que su extenso frente ribereño les proporciona agua y pastos suficientes durante la estación seca para el relativamente poco ganado (unas 25.000 cabezas) de que disponen.[2] La breve exposición que doy de su estructura social está tomada sobre todo de los artículos de Pumphery y Howell aparecidos en *Sudan Notes and Records*.[3]

Las aldeas *(myer,* sing. *pac),* construidas en elevaciones paralelas al río, entre 100 yardas y una milla de distancia de éste, pueden conté-

2. Debo agradecer a Mr. John Donald, del Servicio Político del Sudán, el haber podido utilizar las mis recientes estadísticas de población humana y bovina.

3. M. E. C. Pumphrey: «The Shilluk Tribe». *S. N. and R.* (1941); P. P. Howell, «The Shilluk Settlement», *ibid.* (1941).

ner de una a cincuenta casas; la casa *(gol),* residencia de la familia *(gol),* está formada habitualmente por una o dos cabañas rodeadas por una empalizada. Cada aldea está ocupada por miembros de una familia ampliada o pequeño linaje, con sus esposas, y las casas están dispuestas en forma de herradura, alrededor de un establo común que sirve para proteger a los animales de la lluvia y es usado también como club y como kraal común. El jefe de aldea *(jal dwong pac),* que es también cabeza de linaje en el asentamiento del que forma parte, representa a la aldea en el consejo de dicho asentamiento y recibe una túnica de honor, bien sea del mismo rey o del jefe del asentamiento. Si su aldea es tan sólo residencia subsidiaria de linaje en el asentamiento, entonces se le considera mero miembro de edad.

El asentamiento a que vengo haciendo referencia se suele llamar *podh,* una palabra que tiene una serie de significados, pero que habitualmente designa un grupo de aldeas, ocupadas por linajes diferentes que, aunque en mutua competencia, se unen por motivos de defensa, para los rituales de clases de edad *(age-sets)* (una institución, por otro lado, de escasa relevancia política) y para asuntos de escala nacional o simplemente entre asentamientos, teniendo un jefe común. Existen alrededor de un centenar de dichos asentamientos en el país de los shilluk, cada uno de ellos con una población entre menos de 100 y más de 600 varones adultos. Todos ellos constituyen grupos políticos estructuralmente distintos, por más que la distancia que separa un asentamiento de otro no sea en la mayoría de los casos mucho más grande que la que separa una aldea de otra dentro del mismo asentamiento.

En cada asentamiento hay un linaje dominante, el *dyil,* los propietarios del suelo, con el que los diversos añadidos extranjeros e inmigrantes *(wedh)* se identifican políticamente y con el que forman comunidad social separada con su propia vida corporativa. Este linaje se constituye generalmente como dominante, tanto por razón del número como en virtud del prestigio que deriva de su tradicional asociación con el lugar del asentamiento. El jefe del asentamiento se elije dentro de él y por sus propios miembros, si bien los linajes añadidos tienen voz en la elección, que debe ser confirmada por el rey *(reth)* de los shilluk. Cuando un linaje añadido, a veces una rama del clan real *(kwareth),* deviene más numeroso en el asentamiento que el linaje dominante, desposeyéndolo de su jefatura, éste sigue todavía manteniendo su prestigio de propietario del suelo. La unidad del asentamiento así como la autoridad de su jefe se dice que dependen de su integración en torno al poderoso linaje dominante. Debo, por tanto, decir algo acerca de los linajes shilluk.

Existe una cierta oscuridad en torno a los grupos de descendencia shilluk. Se dice que en el país de los shilluk existen alrededor de cien grupos designados por la palabra *kwa* (descendientes) seguida del nombre del ancestro del grupo. Estos grupos son, a menudo, descritos en la lite-

ratura etnográfica como clanes exógamos, pero muchos de ellos deberían más bien ser considerados linajes. Estos grupos tienen una estructura típica de linaje, con su característico desgajamiento de acuerdo con la formación de nuevas unidades territoriales. Pueden encontrarse colonias del mismo linaje en diversos asentamientos, de forma que en cualquier asentamiento están siempre representados varios grupos, de los cuales uno, como ya he explicado, es siempre el dominante y el que se identifica políticamente con el asentamiento. Aunque los linajes dispersos de un mismo clan no se casan entre sí y reconocen a veces su descendencia común por otros medios, los miembros del grupo generalmente se identifican por medio de su linaje local, siendo usualmente su referencia el ancestro que fundó el linaje en dicho asentamiento. Es interesante hacer notar otro rasgo común del sistema de linajes: los descendientes de un hombre que se ha establecido con las gentes de su esposa trazan su descendencia a través de la mujer por el linaje en cuya casa viven. Este es uno de los medios por el que, como en otros pueblos nilóticos, los linajes extranjeros se insertan en la estructura genealógica del linaje dominante del asentamiento. No obstante, nos resultará imposible estimar en toda su amplitud la importancia política de este hecho, hasta que no conozcamos, más de lo que conocemos al presente, la distribución de los linajes, su estructura genealógica, y la parte que juegan en las relaciones entre asentamientos.

La totalidad de los asentamientos shilluk componen una unidad política, el reino de shilluk. Todos ellos son segmentos de una organización. Parece que en tiempos pre-turcos había la tendencia a que los asentamientos contiguos se reunieran para llevar la guerra contra otros asentamientos bajo el liderazgo de alguna personalidad sobresaliente, pero estas alianzas no parece que fueran lo suficientemente permanentes o consistentes para que podamos hablar de grupos políticos. La administración turca trató de darles mayor consistencia para usarlos como unidades administrativas, y el gobierno anglo-egipcio ha hecho lo mismo, llamándolas divisiones y nombrando jefes para cada una de ellas. Previamente a esto parecen haber sido poco más que distritos o localidades, y los únicos jefes entre el rey y los jefes de asentamiento eran el de Ger, al norte de Shilluk, y el de Luak, en el Shilluk sur, cuyas funciones, como veremos, tenían más un carácter ritual que administrativo, y los de Muomo y Tonga, asentamientos situados en los bordes norte y sur del país Shilluk, cuyas funciones son también en parte rituales. En shilluk coloquial, Tonga y Muomo corresponden exactamente, según el profesor Westermann, a la antigua expresión hebrea «de Dan a Berseba».[4] Shilluk norte y Shilluk sur son los arcos del reino politico-religioso de Shilluk, del que la realeza es la clave de arco. El que la segmentación haya tomado esta peculiar

4. D. "Westermann, *The Shilluk People Their Language and Folklore,* 1912, p. XX.

forma es sin duda debido a la distribución en forma de cinta de los asentamientos.

La totalidad del pueblo shilluk reconoce una única cabeza y así puede hablarse de la nación shilluk y de su rey, y es precisamente sobre el lugar de éste dentro de la constitución política shilluk de lo que queramos tratar en esta lección. Según la tradición shilluk, el rey actual hace el número treinta y uno de la lista. Todos los reyes son considerados descendientes de Nyikang, el líder de los shilluk en la edad heroica, que los condujo a su patria actual, conquistándola de sus antiguos habitantes y repartiéndola entre los linajes de sus seguidores. Nyikang, o como nosotros diríamos, el espíritu de Nyikang, se cree que habita en cada rey y se transmite de rey en rey por la línea de sus sucesores. Nyikang es, pues, la personificación mitológica de la realeza atemporal que simboliza la estructura nacional, la encarnación de un orden moral inamovible. La regla de sucesión es que sólo el hijo de un rey puede ser investido con la realeza. Como son muchos los hijos de reyes que nunca han accedido al trono, las ramas del clan real cuyos miembros son inelegibles para el oficio real y carecen de autoridad son numerosas y están ampliamente extendidas. Los miembros de estos clanes, no obstante, incluso si no son jefes de asentamiento, son tratados con deferencia en virtud de su categoría. En realidad, el clan real es el más amplio de todo el país, comprendiendo tal vez un quinceavo del total de la nación. En algunas zonas sus miembros son más numerosos que la gente común y han suplantado a los linajes comunes en la jefatura de los asentamientos. Este proceso, que continúa en nuestros días, ha tenido un largo camino, ya que se dice que Abudok, octava gobernante (y única reina) de los shilluk, profetizó que un día el clan real acabaría por absorber al resto de los shilluk.[5] Todo esto es resultado de la costumbre de enviar a las mujeres del rey embarazadas fuera de la capital real, para dar a luz sus hijos en otros asentamientos, que generalmente son los suyos natales, A las mujeres del clan no se les permite casarse, por lo que no inician líneas de descendencia que pudieran contar como hijos de hermanas de la casa real, Los varones son criados por jefes de asentamientos, generalmente hermanos de sus madres, y nunca en la capital. Cuando un príncipe (*niyireth)* toma esposa, construye una aldea separada, cerca de la del jefe que lo ha criado y allí viven sus descendientes. Algunos linajes del clan real, los *ororo,* han sido formalmente privados de su estatuto de nobleza y pueden casarse dentro de los clanes de sus parientes. Estos linajes se dice que descienden de Ocolo, el quinto rey, que fue degradado por su sucesor, pero las relaciones del P. Hofmayr y del P. Crazzolara[6] sugieren

5. Westermann, *op, cit.,* p, 149.

6, Wilhelm Hofmayr: Die Schilluk (1925), pp. 66, 83 y 261-62. Tb. P. J. P. Crazzolara, «Beiträge zur Kenntnis der Religien und Zauberei bei den Schilluk», *Anthropos* (1932), p. 185.

más bien que algunos de ellos puedan ser descendientes de nobles degradados por otros reyes, y las investigaciones ulteriores sin duda confirmarían esto. Son más bien pocos en número, pero detentan la jefatura del asentamiento tonga y juegan un papel preeminente en los funerales reales y en los ritos de investidura. El rey tiene siempre algunas de sus hijas entre sus mujeres y se dice que su deber es ahogarlo en determinadas circunstancias.

La emergencia de lo que podríamos denominar un status aristocrático se ha visto acompañada de la formación de numerosos grupos de personas de la categoría *bang reth,* o clientes reales. Estas gentes son normalmente descendientes de criados y dependientes de los reyes anteriores — enemigos capturados, ciertos homicidas, personas que han quedado poseídas por el espíritu de Nyikang, y pobres gentes que se han vinculado voluntariamente a la corte— a los que se ha otorgado el status ficticio de linajes exógamos. Se dice de ellos que son aún más numerosos que el clan real. En vida del rey, y hasta que la práctica fue impedida por el gobierno, su dientela solía vivir en una aldea propia cerca de la capital, pero cuando su señor era enterrado, algunos de ellos se mudaban con sus ancianas viudas al asentamiento natal donde se efectuaba el entierro, y sus descendientes permanecían allí cuidando el santuario. Igualmente, cuando un príncipe era «transplantado», como suelen decir los shilluk, a un determinado asentamiento, su padre enviaba algunos de sus siervos a vivir allí, convirtiéndose de este modo en *bang nyireth,* clientes del príncipe. Dichos clientes servían al príncipe en vida de éste y, a su muerte, sus descendientes continuaban viviendo cerca de los descendientes del príncipe como linaje ficticio. Así pues, al lado de toda rama del clan real, en cualquier asentamiento, existe habitualmente un linaje de clientes. Los clientes se incluyen en la categoría general de gentes comunes, *colo,* del que la palabra *shilluk* es una corrupción árabe, si bien se considera que tienen un status ligeramente inferior al del resto de los clanes comunes, ya que no disponen de derechos tradicionales en los asentamientos donde viven.

Así pues, el desarrollo de la realeza shilluk ha producido, si bien en una forma no demasiado rígida o pronunciada, una jerarquía social que se compondría de la casa real, la nobleza (demás miembros del clan real) y las gentes comunes (incluyendo las gentes de origen oriental).

La realeza

Para comprender el lugar de la realeza en la sociedad shilluk, pienso que es preciso intentar definirla en términos de funciones administrativas y judiciales, y considerarla más bien desde un punto de vista ritual e incluyéndola en un contexto político más amplio. En 1903 el P. Tappi es-

cribía que la autoridad del rey era «absoluta»[7]. El profesor Seligman y su esposa han descrito al rey como «cabeza absoluta —temporal y espiritual— de un Estado cuyo territorio está dividido en una serie de provincias, cada una de ellas administrada por un soberano directamente responsable ante el rey y que actúa por delegación» [8]; Westermann, por su lado, ha descrito el poder del rey como «absoluto»[9]. Y el P. Hofmayr dice que «Mit dem Regierungsantritt ist der König Herr des Landes, das er nach Belieben vergeben kann, und Herr sogar des Eigentums seiner Untertanen» [10]. Estas afirmaciones parecen requerir alguna modificación. Como ha indicado Pumphreys, no es probable que las llamadas «provincias» fueran de hecho más que distritos, ni siquiera que fueran de algún modo una especie de departamentos administrativos antes de su constitución en tales por parte de los gobiernos extranjeros [11]. Sobre todo, si bien no cabe duda que el rey ejercía notable influencia en el país y que puede incluso haber confirmado jefes en su cargo, nunca llegó a otorgar nombramientos. Dichos jefes eran cabeza de asentamiento en virtud de su propia posición como jefes del linaje dominante en el respectivo asentamiento y, por más que como tales tuvieran ciertos deberes hacia el rey, pienso que es más bien erróneo describirlos como algún tipo de funcionarios administrativos. Emplear términos tales como «Estado», «gobierno» y «administración» al hablar de los shilluk y su sistema político, me parece, a la luz de los que de ellos sabemos, más bien una equivocación.

Es verdad que los más recientes autores dejan implícito más que hablar explícitamente de lo que en su opinión pueda ser la posición del rey, Howell y Thomson hablan de «la omnipotencia teórica» del rey y de una «monarquía teóricamente omnipotente»[12]. Por su parte, Pumphres dice que en los viejos días «la justicia era más bien ruda, y la lucha en gran escala más habitual que el litigio» [13]. En realidad, las reyertas parecen haber sido fieras en el pasado, si bien no está claro cómo se llevaban a cabo. Se nos dice que las principales disputas eran llevadas delante del rey, pero difícilmente puede decirse que éste haya efectuado juicio en estos casos. Si de alguna forma intervenía, era más bien para tomar parte por una u otra de las partes en disputa. Se dice también que cuando un determinado asentamiento hacía «injustificadamente» la guerra a otro o rehusaba en forma persistente escuchar al ley, éste podía efectuar una

7. P. C. Tappi, «Notes Ethnologiques sur les Chillouks», *Bull. Soc. Khediv de Géog,*, 1903, p. 122.

8. *Pagan Tribes of Nilotic Sudan*, 1932, p. 39.

9. Op. *cit.*, p. XLVII.

10. Op. *cit.*, pp. 150-51.

11. Op. cit., pp. 18-19.

12. Howell, op. *cit.*, p, 57. Tb. P. P. Howell y W. P, G. Thomson «The Death of a Reth of the Shilluk and the Installation of his Succesor», *S. N. and R.* (1946), p. 8.

13. Op. *cit.*, p. 19.

«leva real» en los asentamientos adyacentes, y con ésta y su propia clientela atacar a los recalcitrantes, tomándoles su ganado y quemándoles sus casas. El rey guardaba para sí parte del ganado y el resto era repartido entre los que habían participado en la acción. La fuerza de ataque era generalmente lo suficientemente fuerte como para desanimar cualquier tipo de resistencia [14]. La compensación por daños parece, por su lado, haber sido obtenida por iniciativa del dañado, apoyado, en todo caso, por el rey. En cuanto a la compensación por homicidio, no me siento inclinado a aceptar sin otro tipo de confirmación la noticia del P. Hofmayr de que tal tipo de compensación era pagada al rey solamente [15]. Un muy diferente cuadro del papel del rey en el establecimiento de disputas es el que nos presenta Oyler, de la Misión Americana, quien presenció el inicio de una reyerta, que se extendió por tres años en un distrito, por la acción conjunta del rey y el gobierno. A partir de este relato, parece evidente concluir que el rey nunca hubiera podido apaciguar a las partes de no haber estado éstas dispuestas a ello, que el papel jugado por el rey fue más bien el de un intermediario para conseguir la paz que el de un verdadero juez y, finalmente, que su participación puede describirse mucho mejor como sacerdotal que como propiamente gubernamental [16]. En definitiva, que el rey de los shilluk reina, pero no gobierna.

El papel sacerdotal del rey en la conciliación de disputas nos da la clave de lo que ya el peso de la evidencia ha confirmado: su posición sacral dentro de la sociedad shilluk. Nuestros autores hablan en realidad del rey como el *«Hoherpriester des Landes»* (Sumo Sacerdote del país) [17], de la «línea real y sacerdotal» y de su «función sacerdotal» [18], y del rey «el sumo sacerdote de la religión tribal» [19]. Tanto su función como su papel son de carácter ritual. Celebra sacrificios en las ocasiones importantes, especialmente para conseguir la lluvia y la victoria en la guerra, y es su deber proveer ganado para los sagrados rebaños de Nyikang en Nyilual y Wuau, y una canoa para el santuario de Nyikang en Nyibodho, Nyikang, el héroe cultural de los shilluk, su primer rey y el creador de la nación, es inmanente a él, lo que lo convierte en pivote de la sociedad shilluk por partida doble, como cabeza política de la nación y como centro del culto nacional. La realeza es el símbolo común del pueblo shilluk, y Nyikang, que es inmortal, una institución permanente que unifica las generaciones presentes, pasadas y futuras.

La correspondencia entre la estructura política y el culto religioso es evidente en cada una de las partes de la estructura. Los segmentos terri-

14. *Ibid.*, p. 12.
15. *Op. cit.*, p. 162.
16. «The Shilluk Peace Ceremony», 5. *N. and R.* (1920), pp. 296-99.
17. Hofmayr, *op. cit.*, p. 152.
18. Banholzer y Giffen, *op. cit.*, p. 197.
19. Pumphrey, op. *cit.*, p. 19.

toriales de la nación y su asociación con los linajes están validados, como ya hemos hecho notar, por el mito del reparto de las tierras conquistadas entre los clanes, hecho por Nyikang. Los cabos de todos estos segmentos y linajes, por otro lado, coinciden en un único nudo mitológico: Nyikang. Algunos de ellos trazan su descendencia a partir de sus compañeros, otros partiendo de sus parientes colaterales, otros más remontándose a los habitantes originales del país conquistado por él, y todavía algunos otros, por la línea de los hombres que participaron en su saga. Los cabezas de linaje que son jefes de asentamiento tienen deberes rituales hacia la realeza: en particular, servicios ceremoniales en el rito de investidura del rey, la construcción de chozas en Fasheda, que es a la vez la capital y el centro del culto de Nyikang, y el cuidado de los otros santuarios de Nyikang y los demás reyes muertos. Dichos santuarios se reparten abundantemente por el país, de modo que cada porción del mismo participa del culto a Nyikang, héroe de la mitología shilluk, pero también rey de cada período de su historia. En realidad, los santuarios de Nyikang, que Seligman llama sus cenotafios, son imposibles de distinguir de las tumbas-santuario de los reyes muertos y cumplen, además, las mismas funciones ceremoniales en la vida del pueblo: en las ceremonias para producir lluvia, en el tiempo de la cosecha y en tiempos de enfermedad y peste[20]. La religión y la cosmogonía shilluk están estrechamente ligadas a su sistema político, a través de la identificación de Nyikang con el rey. La realeza se sitúa en el centro mismo de los valores shilluk.

Sólo llegamos a comprender verdaderamente el lugar de la realeza en la sociedad shilluk cuando percibimos que no es un simple individuo el que reina, sino el mismo Nyikang, que es el mediador entre los hombres y Dios *(juok)* y quien, de alguna forma, habita en Dios de la misma forma que lo hace en el rey, «Nyikang es el *reth*, pero el *reth* no es Nyikang»[21]. La misión de Nyikang con el rey eleva a la realeza por encima de todo interés seccional, sea éste local o de parentesco. Por más contrapuestos que puedan ser sus intereses en otros asuntos, todos los shilluk convergen en la realeza, ya que es en torno a Nyikang donde se centran todos aquellos intereses comunes a todo el pueblo: éxito en la guerra contra los extranjeros y la fertilidad y salud de hombres, ganado, cosechas, y la de todas las bestias salvajes que están al servicio del hombre. El profesor Westermann nos dice: «todo lo que ellos más valoran, tanto en su vida nacional como en su vida privada, tiene su origen en él[22]. Howell y Thompson nos dicen que cuando un rey muere, los shilluk dicen *«piny bugon»*, «no existe ya la tierra»[23]; el centro del mundo shilluk se ha des-

20. C. G. Seligman, «The cult of Nyakang and the Divine King of the Shilluk», *Report of the Wellcome Tropical Research Laboratories* (1911), pp. 221 y 225
21. Howell y Thomson, op. *cit.*, p. 8.
22. Op. *cit.*, XLIII.
23. Howell y Thomson, *op cit.*, p. 18.

moronado. Este mundo se restaura mediante la investidura del nuevo rey, ya que, aunque los reyes pueden perecer, la realeza, que es Nyikang, perdura. Oyler nos dice: «Cuentan que si Nikawng llegara a morir, la totalidad de la raza shilluk perecería»[24].

A causa de los valores místicos asociados a la realeza y centrados en la persona del rey, éste debe mantenerse en un permanente estado de pureza ritual, realizando determinadas acciones y observando ciertas prescripciones, conservando igualmente un estado de perfección física. Nuestros autores dicen que los shilluk creen que si el rey se pusiera físicamente débil, la totalidad del pueblo podría resentirse de ello, y, más aún, que si un rey se pone enfermo o envejece demasiado, debe ser muerto, para evitar desgracias nacionales tales como derrotas guerreras, epidemias o hambres. El rey debe ser asesinado para salvar la realeza y, con ella, a todo el pueblo shilluk.

Este parece ser el razonamiento que subyace a la declaración shilluk de que el rey puede ser estrangulado, o asfixiado, o emparedado en una cabaña hasta morir, si deja de satisfacer a sus esposas o muestra signos de enfermedad o de vejez. En vista de su gran importancia, sir James Frazer y otros se han acogido a estas declaraciones. Yo, por mi parte, debo confesar que las considero interesantes más como indicación de la naturaleza mística de la realeza que como evidencia de que los reyes eran, de hecho, asesinados siempre en la forma antes mencionada y por las razones dichas. Es verdad que el profesor Seligman y su esposa establecen categóricamente que «no hay la más mínima duda de que los reyes shilluk eran asesinados con la debida ceremonia cuando empezaban a mostrar signos de vejez o de mala salud»[25], pero no he podido encontrar evidencia alguna de que ningún rey shilluk fuera muerto en ninguna de las circunstancias previstas, a pesar de que algunos de ellos poseían los requisitos para la ejecución, sobre las bases alegadas, bastante antes de su muerte. Estoy persuadido de que la historia del emparedamiento de los reyes es una confusión surgida del habitual emparedamiento de los restos reales, enterrándose posteriormente los huesos, tras la descomposición de la carne. En ausencia de otro tipo de evidencia tradicional de ejecuciones reales en la historia shilluk y en vista de lo contradictorio de las relaciones citadas, debo concluir que la muerte ceremonial de los reyes es probablemente una ficción. Proviene posiblemente de la personalidad dual del rey, que es a la vez él mismo y Nyikang, individuo e institución a un tiempo, lo que explica también la convención lingüística de que el rey no muere sino que desaparece, lo mismo que Nyikang, que no ha muerto, sino

24. Rev. D. S. Oyler, «Nikawng and the Shilluk Migration», S, N. and R. (1918) p. 115.

25. *Report of the Wellcome Tropical Research Laboratories*, p. 221; también *Pagan Tribes of Nilotic Sudan*, pp. 90-2. Howell y Thomson dicen *(op cit.,* p. 19) que la estrangulación ceremonial es tradicional para todos los miembros del dan.

desaparecido en medio de una tormenta. Volveré sobre la cuestión del regicidio, una vez haya tratado los procedimientos de elección e investidura, para mostrar la luz que éstos arrojan sobre la naturaleza de la realeza.

La elección y la investidura reales

Las fases de la investidura del nuevo rey han sido excelentemente descritas por P. Munro [26], del Servicio Político del Sudán, quien presenció personalmente la investidura del rey Fafity Yor, vigésimo noveno monarca shilluk, en 1918. No obstante, han sido las recientes relaciones de Howell y Thompson, que pudieron realizar detalladas observaciones de lo que sucedió a la muerte del rey Fafity en 1943, de la elección e investidura de su sucesor, el rey Anei, en 1944, y de nuevo (Thompson), a la muerte del rey Anei, sobre la elección e investidura del rey Dak Fadiet en 1945, relaciones descriptivamente más completas y mucho más iluminadoras desde el punto de vista analítico, las que se han seguido en la presente exposición,

A la muerte del rey, su cadáver es emparedado por algunos meses en una cabaña y, posteriormente, sus huesos son enterrados en su aldea natal, y no en la capital real. Los clientes del rey, *ororo,* y los miembros del clan real (cuyo jefe no es el rey gobernante, sino el jefe del asentamiento Fadiang) se hacen cargo de los restos y dirigen las exequias mortuorias. Se trata en este caso más de un asunto de clan que de un asunto nacional. Por el contrario, la elección del nuevo rey, que tiene lugar algunos días más tarde, es, como ya he indicado anteriormente, negocio de todo el pueblo shilluk, que participa en ella a través de sus jefes, desde el norte hasta el sur.

Dichos jefes reflejan en sus papeles, tanto durante la elección como durante las ceremonias de investidura, la dicotomía estructural del país shilluk. Hemos visto que el reino shilluk tiene una doble configuración, por un lado política, en cuanto a su disposición territorial, su división de márgenes y asentamientos en norte y sur, por otro lado ritual, en lo que hace a disposición religiosa en relación con el culto de Nyikang. En la configuración ritual la dicotomía está representada por la división ceremonial del país en Gol Dhiang, o división norte, y Gol Nyikang, o división sur, que corresponde estructuralmente a la división política del reino en Ger, la mitad norte, y Luak, la mitad sur, por más que geográficamente ambas divisiones no se correspondan exactamente. Los jefes de las divisiones ceremoniales en esta representación ritual de la estructura política

26. P. Munro, «Instalation of the Ret of the Chol-King of the Shilluk», S. N. and R. (1918).

shilluk son los jefes políticos de Golbany y Kwon, los dos asentamientos adyacentes por el norte y por el sur *a* la capital y centro cultural, Fasheda, situada casi precisamente en el lugar donde ambas mitades se reúnen y que es el punto focal de las ceremonias de investidura.

Quiero volver a subrayar que el procedimiento de elección tiende a asegurar que el príncipe elegido goza del apoyo de todo el país, Thompson nos dice que «la elección reposa enteramente sobre los jefes de Gol Dhiang y Gol Nyikang»[27], y no puede tener lugar sin su consentimiento. Y es evidente que tal consentimiento no depende de los sentimientos personales de estos jefes, sino que actúan como portavoces de las mitades del país que ellos representan. Los demás miembros de lo que Thompson y Howell llaman el «colegio electoral», y del que dicen que «es una reliquia consciente de la estructura tradicional de los shilluk» [28] sólo tienen «que escuchar la decisión»[29] de los dos jefes mencionados. Dichos miembros son los dos influyentes jefes de los bordes norte y sur, Muomo y Tonga, los nueve jefes de asentamiento que descienden de los jefes originales entre los que Nyikang repartió el país shilluk, tras la conquista, y los jefes de tres ramas del clan real que han llegado a ser dominantes en importantes asentamientos del país. Así pues, el apoyo, aunque sólo sea pasivo, de todas las partes del país es necesario antes que el príncipe pueda ser investido con la realeza. La participación de las mitades de la nación shilluk en la elección del rey queda posteriormente subrayada en la intensa oposición entre ellas que expresa el drama de la investidura, que reactualiza a la vez la conquista y asentamiento en el país de Nyikang y sus seguidores.

Sin la participación colectiva de las mitades del país, la investidura del rey, que tiene lugar aproximadamente un año después de su elección, no puede tener efecto. Las ceremonias parecen cumplir precisamente esta función, ya que la realeza representa a la totalidad del país y un rey sólo puede ser creado por medio de ritos en los que participe la nación entera. De aquí también que en la investidura estén representadas todas las secciones. El clan real, sus ramas desposeídas, los clanes comunes, especialmente aquellos cuyos ancestros estuvieron entre los seguidores de Nyikang, y los clanes clientes, todos tienen papeles esenciales en el drama. Distintos asentamientos de diferentes distritos y diversos clanes son responsables de la ejecución de varías partes del ritual y de la provisión de diversos objetos requeridos en la representación: plata y telas de los árabes del norte (presumiblemente obtenidas por saqueo en los viejos tiempos), plumas de avestruz para las efigies de Nyikang y su hijo, pieles del escaso

27. W. P. G. Thomson, «Further notes in the Death of the Reth of the Shilluk», 1945 (Manuscrito).
28. Op. *cit.,* p, *29.*
29. Thomson, *op. cit.*

antílope de la Isla Fanyikang para las túnicas ceremoniales del rey y otros eminentes participantes en la ceremonia, lanzas sagradas, tambores reales, fibra de palma para vestidos ceremoniales, conchas de cauri, cabañas nuevas, bestias para el sacrificio, etc.

Repasaré ahora brevemente las diversas fases que el rey electo tiene que recorrer para quedar investido de la realeza. La efigie de Nyikang que se conserva en el principal de sus santuarios provinciales, en Akurwa, el distrito más septentrional del país shilluk, es sacada de su tabernáculo por sus sacerdotes, a quienes el rey ha de otorgar importantes donaciones por sus servicios en esta ocasión, y junto con la efigie de su hijo Dak recorre los límites septentrionales del reino, dirigiéndose a continuación hacia el sur, apoyada por un ejército del norte, para luchar con el rey electo por la posesión de la capital. Según atraviesan cada distrito las efigies, el pueblo se reúne para ofrecer sus respetos a Nyikang y escoltarlo hasta el próximo distrito, ya que al parecer, durante el interregno, se cree que la efigie contiene el espíritu de Nyikang, que es el mismo Nyikang, de hecho. El ejército de Nyikang procedente del norte lleva a cabo un combate simulado con el ejército del sur, que sostiene al rey electo, en el cauce del Arepejur, justo en las afueras de la capital real. Con palabras de Howell y Thompson, este encuentro de los dos ejércitos en el Arepejur, límite entre el norte y el sur, «simboliza la división ceremonial del país en dos mitades, subrayándose fuertemente el equilibrio entre ambas en todos los aspectos»[30]. El ejército del rey electo es derrotado y capturado por Nyikang, y llevado por él a la capital. La realeza captura al rey. Nyikang es colocado en el escabel real. Pero al cabo de un momento es apartado de allí y el rey electo ocupa su lugar. El espíritu de Nyikang entra entonces en él, produciéndole temblores, con lo que queda convertido en rey, es decir, poseído por Nyikang. Siguen entonces los actos que cierran el ritual. El nuevo rey suele desposar una muchacha, tradicionalmente provista por determinado clan, que juega un importante papel en la ceremonia de investidura. Tras la entronización del rey, Nyikang se apodera de la muchacha y rehusa devolverla al rey sobre la base de que estaba casada con ganado del rebaño real, que es precisamente el rebaño de Nyikang, y que, por tanto, era esposa de Nyikang. Con este motivo, Nyikang y el rey convocan sus ejércitos para una segunda batalla ficticia, en la que el rey captura a la muchacha. Acto seguido Nyikang viene a visitar al rey, para hacer las paces con él. A la mañana siguiente el rey recibe el homenaje y las exhortaciones de los jefes y comienza su reinado. Nyikang no vuelve a poner en cuestión la autoridad del rey y algunas semanas más tarde las efigies son devueltas al santuario de Akurwa.

Incluso un esbozo tan breve como el que acabo de hacer nos permite percibir el simbolismo básico de los actos de investidura, Nyikang

30. *Op, cit.*, p. 48.

es permanentemente rey de los shilluk, de modo que cuando un rey muere se cree que su espíritu, de alguna manera, abandona el cuerpo del rey para encarnarse temporalmente en la efigie que tiene especialmente dispuesta para él en el santuario de Akurwa. Al penetrar de nuevo en el cuerpo de un príncipe, Nyikang vuelve a gobernar en su capital. La interpretación más adecuada a la secuencia de los ritos de investidura sería, pues, que, mientras en la lucha por la posesión de la capital es el ejército de la efigie el victorioso, porque Nyikang habita entonces aún en la efigie, en la nueva lucha por la novia del rey, el ejército del rey es el victorioso, pues entonces Nyikang está ya dentro del rey. El poder ha pasado del Nyikang del santuario de Akurwa al Nyikang que habita dentro del rey de Fashoda. El reverenciado es ahora el rey, por lo que la efigie tiene que ser devuelta a Akurwa.

Nótese que es Nyikang, símbolo de todo el pueblo shilluk, el hacedor de reyes. La realeza pertenece a todo el pueblo y no sólo al clan real. A este respecto, creo que es significativo el hecho de que cuando Nyikang captura al rey electo, este último se halla rodeado, ostentosamente rodeado, por un bloque de gentes de su clan. Es de esperar que en el futuro podamos saber algo más de la distribución, tanto actualmente como en el pasado, del clan real. El hogar tradicional de Nyikang fue siempre Fanyikang, un asentamiento del sur, y el equivalente ritual de la mitad sur del reino es Gol Nyikang. Parece probable, sobre esta y otras bases, que el dan real se encontraba principalmente, quizás únicamente, en el sur, y que de allí se extendió a los asentamientos del norte en que es posible hallarlo actualmente, como de hecho ha sucedido entre los anuak, parientes próximos de los shilluk. De ahí que en las ceremonias de investidura parece como si el pueblo shilluk, representado por Nyikang y el ejército del norte efectuara una captura del rey, arrancándolo de su clan, representado por el ejército del sur, para convertirlo en jefe de toda la nación. El ritual de investidura aparece como la reactualización de este dogma central de que no es un individuo perteneciente a un determinado clan o a determinada parte del país quien reina, sino Nyikang mismo, de quien depende la continuidad y el bienestar de todo el pueblo shilluk.

Sucesión real y regicidio

Podemos examinar ahora, a la luz de lo que hemos aprendido acerca de la posición del rey en la sociedad shilluk y particularmente acerca de la polaridad tan claramente expresada en las ceremonias que he repasado, el modo de sucesión del oficio real y la tradición del regicidio, tan estrechamente conectada con ella. Aunque el profesor Seligman y su esposa afirman; «No encontrarnos base alguna para la creencia, extendida entre los europeos del país shilluk, de que existen dos, e incluso tres o cuatro

ramas del clan real entre las que se eligen los reyes por turno» [31], los primeros *Sudan Intelligence Reports* dejan bien claro que es esto precisamente lo que ha venido siendo el uso en las últimas décadas y también que la rivalidad entre los aspirantes al trono en la segunda mitad del siglo XIX estaba estrechamente relacionada con la equilibrada oposición entre norte y sur, apoyando cada una de las mitades del reino a uno de los candidatos reales. Es difícil creer que la práctica actual, por la cual se sobreentiende poco más o menos que las líneas de reyes supervivientes proveen de modo alternativa el rey, es nueva[32]. Una línea real colateral no cuestiona hoy día la elección, en la inteligencia de que el próximo turno le corresponde. La costumbre es que el rey tome bajo su protección un vástago de la línea rival, presentándolo de algún modo como su sucesor, si bien la nominación formal no es posible y cabe incluso la posibilidad de que la elección no sea aceptada por el pueblo, Cuando el príncipe así elegido deviene rey, toma a su vez bajo su protección al hijo de su protector. El monarca reinante se asegura de este modo de la tranquilidad de la línea rival y la no exclusión, en el futuro, de su propia línea.

No cabe ninguna duda de que en los últimos tiempos ha existido una alternancia de ramas de la casa real en el trono, ni tampoco que semejante alternancia está relacionada con la dicotomía estructural del país shilluk. Se dice que si los jefes ceremoniales del norte y el sur no pueden llegar a un acuerdo en la elección del nuevo rey, los jefes de los asentamientos del norte siguen a su propio representante y los del sur al suyo, resolviéndose la cuestión por lucha. Parece probable, a este respecto, que desacuerdos de este tipo sean expresión no tanto de divergencias de opinión acerca de los méritos de los respectivos candidatos, cuanto de lealtades locales conectadas con el modo cómo los diferentes miembros de la casa real se hallan conectados con las distintas partes del país shilluk, Si las disputas sucesorias del pasado fueron o no fruto de estas rivalidades locales, es algo que quizás no pueda ser determinado por el momento, pero parece bastante probable en vista del hecho de que en los primitivos tiempos el rey gobernaba desde el asentamiento donde había sido criado, o se mudaba en todo caso de un asentamiento en otro, sin tener aún residencia fija en el punto central y neutral de Fashoda[33]. Esto sugeriría también que la asociación de los príncipes con los diversos distritos y asentamientos está en clara relación con la costumbre de ser criados lejos de la capital. Es muy probable que el apoyo otorgado por el norte y el sur a los candidatos a la realeza surgiera del hecho de haber

31. *Pagan Tribes of Nilotic Sudan*, pp. 44-5.

32. Westermann, *op. cit.*, p. XLVI. Hofmayr. Op. *cit.*, p. 145. Howell y Thomson, *op. cit,*, p. 27.

33. Seligman, *Report of the Wellcome Tropical Research Laboratories*, p. 229, citando información del P. Banholzer y del Dr. Lambie, Westermann, *op. cit.*, p. 138; Hofmayr, *op. cit.*, p. 76.

sido criados unos príncipes en el norte y otros en el sur. Esto aparece claramente en las detalladas notas del padre Hofmayr sobre cada uno de los reyes shilluk [34]. Es igualmente fácil de determinar, ya que los santuarios de los reyes muertos se conservan todavía en los lugares donde nacieron y fueron criados. Me atrevería además a sugerir que la descendencia materna de los príncipes puede ser de gran relevancia, en cuanto que es muy probablemente la asociación de los linajes maternos con los asentamientos, lo que provoca la vinculación de lealtades locales a un determinado príncipe o a una particular rama de la casa real. Sería, por tanto, de gran importancia que los futuros observadores anotaran los clanes maternos de los reyes shilluk,

La proposición shilluk de que los reyes deben ser muertos cuando se hacen viejos o se ponen enfermos, y la posterior declaración de que cualquier príncipe puede en cualquier momento retar al rey a muerte, en el cual el rey no puede solicitar ayuda, creo que no puede, al igual que el modo de sucesión, ser entendida si no es por relación a la estructura política como un todo. Existe sólo evidencia tradicional de que algún rey ha sido muerto de uno de estos dos modos, pero como Thompson y Howell muy bien indican [35], la creencia de que los reyes han sido o pueden ser asesinados tiene implicaciones políticas. La afirmación de que un rey viejo o enfermo debería ser muerto probablemente no significa sino que, cuando algún desastre cae sobre la nación shilluk, las tensiones inherentes a su estructura política se hacen manifiestas en la atribución del desastre a sus poderes caducos. La impopularidad que el infortunio nacional atrae sobre el rey permite a los príncipes alzarse en rebelión. Por otro lado, la creencia de que el rey puede ser legítimamente asesinado por un rival personal no encuentra más base en la historia shilluk reciente que la creencia de que el rey puede ser asesinado, pero recibe al menos algún apoyo de la tradición y de la ansiedad mostrada a este respecto por el rey y sus asistentes, y de las precauciones que éste toma para protegerse, especialmente en el espacio entre su elección y su investidura, y durante la investidura misma. Parece, por lo demás, que ofrece poca duda el hecho de que los reyes shilluk perecen generalmente de forma violenta. Mi propia opinión es que las declaraciones shilluk deben ser interpretadas en el sentido, no de que cualquier príncipe puede matar al rey por propia iniciativa, como se ha sugerido[36], sino de que cualquier príncipe puede dirigir una rebelión como líder del descontento, particularmente del descontento de la parte del reino a que el príncipe pertenece. Si el rey ha perdido igualmente el apoyo de la parte a que pertenece, es muy probable que pierda junto con el combate la vida. Es-

34. *Op. cit.*, pp. 59-136.
35. *Op. cit.*, p. 11.
36. Hofmayr, *op. cit.*, p. 64, Seligman, *Pagan Tribes of Nilotic Sudan*, pp, 90-1 Howell y Thomson (op. *cit.*, p. 11 y *passim)* son mis reservados.

tas son las conclusiones que he extraído de la mencionada crónica de los reyes shilluk del padre Hofmayr[37]. Debe notarse, no obstante, que las rebeliones shilluk no se efectúan nunca contra la realeza en sí misma. Muy por el contrario, todas ellas han sido realizadas para preservar los valores encarnados por la realeza, que estaban siendo debilitados, o al menos así se creyó, por los individuos que los detentaban. Se trataba no de revoluciones, sino de rebeliones contra el rey en nombre de la realeza.

Conclusiones

La realeza divina, a uno de cuyos ejemplos —quizás el mejor conocido— he dedicado esta lección magistral, ha sido un tema ampliamente tratado por los etnólogos, particularmente en sus manifestaciones dentro de África [38]. No puedo discutir aquí las conclusiones de los etnólogos que han dedicado estudios al respecto. Sólo puedo decir que, en mi opinión, todas ellas carecen de un sólido fundamento. En esta lección he pensado que podría hacer una más válida aportación discutiendo un ejemplo particular que efectuando lo que no podría ser sino un genérico y superficial repaso de la totalidad del campo, especialmente teniendo en cuenta que el caso elegido ha sido estudiado durante más de medio siglo por una serie de excelentes observadores y aún permite una más amplia y sistemática investigación.

Al discutir la realeza shilluk, no he seguido, como es fácil notar, el método de interpretación de sir James Frazer. En mi opinión, la realeza ha sido en todo tiempo y en alguna medida un oficio sagrado. *Rex est mixta persona cum sacerdote.* Esto se debe a que el rey representa a toda la sociedad y no debe ser identificado con una determinada parte de ella. Debe estar en la sociedad y al mismo tiempo mantenerse por encima de ella, lo que sólo es posible de realizar elevando el cargo a un plano místico. Es la realeza, y no el rey, quien es divino.

Pero aunque debo seguir insistiendo en que una explicación consistente de la realeza sacral sólo puede derivar de un minucioso y detallado estudio comparativo de un amplio número de instituciones monárquicas, lo que implica un aún más amplio estudio comparativo de los distintos tipos de estructura política, no pretendo sostener que, puesto que todo tipo de realeza tiene algún rasgo de realeza divina, la realeza divina en sí misma no es, con respecto a otras manifestaciones, un tipo peculiar de institución. Es mérito de sir James Frazer el haber mostrado esto, y aún

37. *Op. cit.*, pp. 59-136.

38. Leo Frobenius, *Atlas Africanus, n.° 2,* Blatt 7, «Der König ein Gott»; C; G. Seligman: *Egypt and Negro África* (Frazer Lecture de 1933), 1934; Tor Irstam, *The King of Ganda. Studies in the Institutions of Sacral Kingshipin África,* 1944

me atrevería a sugerir que es ésta una institución típica, si bien no única, de sociedades con un pronunciado sistema de linajes, en las que los segmentos políticos, no obstante, son parte de una laxamente organizada estructura sin funciones gubernamentales. En sociedades de este tipo la organización política toma una forma ritual o simbólica que, en estructuras políticas de un más alto grado de organización, deja paso, aunque no totalmente, a la administración centralizada.

Me atreverla también a sugerir que la aceptación del regicidio de una u otra forma, como costumbre, puede ser explicada en los mismos términos estructurales. La densidad moral de los segmentos es lo suficientemente grande como para ser representada por el símbolo común de la realeza, pero no lo bastante para eliminar las poderosas tendencias hacía la desintegración que subyacen a la estructura. Dichas tendencias se manifiestan con relación al símbolo y, o bien la realeza misma, o el rey pasa de segmento en segmento, como entre los anuak en los tiempos pasados y actualmente entre los shilluk, o los segmentos luchan entre sí por la representación en la capital. En cualquiera de los dos casos, los sentimientos particularistas operan a través de rivalidades dinásticas. La realeza, que es Nyikang, es inamovible y reconocida como el valor supremo por los shilluk. En esta permanencia y en este reconocimiento se manifiesta la unidad de la nación. En las rebeliones contra los reyes y en los regicidios se evidencian a los ojos del observador la estructura segmentaria y sus contrapuestas lealtades. La realeza tiende en estas sociedades a identificarse, por la vinculación de la persona del rey, con una localidad, con los intereses seccionales; y cuando esto ocurre, las demás secciones tienden a afirmar sus derechos, y mediante la acción los intereses comunes de todos los shilluk, en la realeza, a expensas de la persona del rey. La realeza encama una contradicción entre el dogma *y* los hechos sociales, entre cargo y persona, que es fruto de la combinación de tendencias centrípetas y centrífugas en la estructura nacional, y esta contradicción se resuelve mediante el regicidio sancionado por la costumbre.

BIBLIOGRAFÍA

BANHOLZER, P. L, y GIFFEN, J. K. 1905, *The Anglo-Egyptian Sudan* (ed. Couna Gleichen), cap. VIII.

BARNETT, H. G. 1953, *innovation: the basis of cultural change.* Nueva York: Mc Graw-Hill Book Company, Inc.

BURRIDGE, KENELM O. 1957, «Disputing in Tangu». *American Anthropologist* 59: 763-780.

CANN, CAPT. G. P. 1929, «A Day in the life of an idle Shilluk». *S.N. and R.*
CRAZZOLARA, P. J. P. 1932, «Beiträge zur Kenntnis der Religión und Zauberci bei den Schilluk». *Anthropos.*
DI. 1922, «Conspiracy against the Mek of the Shilluks in 1917». *S.N, and R.*
FORTES, MEYER 1953, «The structure of unilineal descent groups», *American Anthr.* 55: 17-39.
HOFMAYR, P. WILHELM 1910, «Zur Geschichte und sozialen und politischen Gliederung des Stammes der Schillukneger», *Anthropos.*
HOFMAYR, P. WILHELM 1911, «Religion der Schilluk». *Anthropos.*
HOFMAYR, P. WILHELM 1925, *Die Schilluk. Geschichte, Religion und Leben eines Niloten-Stammes.*
HOWELL, P. P. 1941, «The Shilluk Settlement». *S.N. and R.*
HOWELL, P. P. and THOMSON, W. P. G. 1946, «The Death of a Reth of the Shilluk and the Installation of his Successor». *S.N. and R.*
MUNRO, P. 1918, «Installation of the Ret of the Chol (King of the Shilluks)». *S.N. and R.*
NADEL, S. F. 1953, «Social control and self-regulation». *Social Forces* 31: 265-273.
OYLER, REV. D. S. 1918, «Nikawng and the Shilluk Migration». *S.N. and R.*
OYLER, REV. D. S. 1918, «Nikawng's Place in the Shilluk Religión». *S.N. and R.*
OYLER, REV. D. S. 1919, «The Shilluk's Belief in the Evil Eye. The Evil Medicine Man.» *S.N. and R.*
OYLER, REV. D. S. 1920, «The Shilluk's Belief in the Good Medicine Men». *S.N. and R.*
OYLER, REV, D. S. 1920, «The Shilluk Peace Ceremony». *S.N. and R.*
OYLER, REV. D. S. 1926, «Shilluk Notes». *S.N. and R.*
OYLER, MRS. D. S. 1919, «Examples of Shilluk Folk-Lore». *S.N. and R.*
PUMPHREY, M, E, C. 1937, «Shilluk "royal" Language Conventions». *S.N. and R.*
PUMPHREY, M, E. C. 1941, «The Shilluk Tribe». S.N. *and R.*
READ, K. E. 1952, «Nama cult of the Central Highlands». *Oceania* 23: 1-25.
— 1954, «Cultures of the Central Highlands». *Southwestern Journal of Anth.* 10: 1-38.
— 1955, «Morality and the concept of person among the Gahuku-Gama». *Oceania* 25: 233-282.
RIESMAN, DAVID 1950, *The lonely crowd: a study of the changing American character.* New Haven: Yale University Press.
SELIGMAN, PROFESSOR C. G. 1911, «The Cult of Nyakang and the Divine Kings of the Shilluk». *Report of the Wellcome Tropical Research Laboratories.*
SELIGMAN, PROFESSOR. C. G, and MRS. B. Z. 1932, *Pagan Tribes of the Nilotic Sudan,* caps. II y III.
TAPPI, P. C. 1903. «Notes Ethnologiques sur les Chillouks». *Bull. Soc. Khediv, de Géog,*
TAPPI, P. C. 1904, «Le Pays des Chillouks». *Bull. Soc. Khediv. de Géog.*

THOMSON, W. P. G. «Further Notes on the Death of a Reth of the Shilluk, 1945», (Manuscript.)

WESTERMANN, PROFESSOR DIEDRICH 1912, *The Shilluk People. Their Language and Folklore.*

J. MAQUET

EL PROBLEMA DE LA DOMINACIÓN TUTSI[1]

A principios de este siglo, Ruanda podía caracterizarse como una sociedad de castas, si con esto nos referimos a una colectividad de varios grupos jerárquicos, cada uno de ellos predominantemente endógamo, con sus propias ocupaciones tradicionales, y constituido casi exclusivamente por individuos nacidos de padres que a su vez pertenecen al grupo. Las dos castas principales eran los hutu, agricultores, y los tutsi, pastores. Esta última disfrutaba de una posición dominante que le permitía explotar *a* los granjeros, en el sentido de que obtenía una cantidad proporcionalmente mayor de bienes de consumo sin aportar la contrapartida en trabajo.

¿Cómo han conseguido mantener este sistema de dominación que hace 50 años parecía muy estable? A este respecto son significativas dos categorías de factores: en primer lugar, circunstancias externas respecto al sistema social que estaban en realidad más allá del control tutsi; en segundo, la organización social mediante la cual la casta noble ha asegurado su superioridad. Este artículo está dedicado principalmente a los factores sociales, pero debemos indicar muy brevemente qué elementos del medio ambiente físico, biológico y cultural fueron importantes desde el punto de vista de la supremacía tutsi. Sin embargo, como veremos, no todos les eran favorables.

La proporción demográfica entre las dos castas y sus características físicas constituyeron, ciertamente, factores favorables a la dominación.

Parece que la proporción de los tutsi en relación a la población total siempre estuvo alrededor del 10 %. Esto es de suma importancia. Si los tutsi hubiesen constituido el 50 % de la población, los hutu nunca hubiesen podido aportar la fuerza de trabajo y los productos del suelo ne-

1. Artículo presentado en el «International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences», Viena, 1-8 de septiembre, 1952.

cesarios para asegurarles una existencia cómoda. También las diferentes apariencias físicas incluidas en el estereotipo de cada casta fueron astutamente explotadas por los tutsi. Estos han utilizado su delgada figura y su pálida piel para afirmar la idea de la superioridad natural de los tutsi sobre los hutu, que son de estatura ordinaria y de rasgos vulgares.

Otros tres factores externos parecen haber constituido más bien obstáculos que los tutsi tuvieron que superar. La configuración orográfica del país (colinas con pendientes abruptas, una cadena montañosa que separa las cuencas del Congo y del Nilo) no era favorable a la rápida comunicación necesaria para un gobierno centralizado. Además, el excedente agrícola era muy limitado como resultado de la pobreza del suelo, de la irregularidad de las lluvias, y de los métodos de cultivo. Un gobierno centralizado necesita un gran número de oficiales y guerreros, cuya subsistencia tiene que estar asegurada. Finalmente, con la muy importante excepción del ganado, la cultura material de los tutsi no presenta diferencias esenciales con la de los hutu. Por «diferencias esenciales» queremos decir que el equipamiento de los tutsi no incluye elementos como la pólvora, el motor de combustión, o la electricidad; elementos que cuando son poseídos exclusivamente por un grupo son suficientes para asegurar una fácil dominación.

El problema que los tutsi tenían que resolver dentro de los límites impuestos por este marco, puede ser formulado en tres preguntas: cómo mantener un sistema de castas salvaguardando al mismo tiempo la cohesión de la colectividad total; cómo explotar y al mismo tiempo proteger al grupo inferior; cómo establecer un gobierno centralizado y absoluto delegando al mismo tiempo poderes en algunas autoridades subordinadas. Para empezar, permítasenos considerar la primera de estas tres aparentes contradicciones: sociedad de castas y cohesión social. Para que los miembros de un grupo dominante hereditario puedan mantener sus privilegios, los elementos de prestigio deben permanecer bajo su control exclusivo. En Ruanda el poder social y el prestigio dependen de la efectiva posesión del ganado que los invasores tutsi trajeron con ellos en el pasado. La distribución del ganado se hizo casi exclusivamente por medio del *ubuhake,* una institución de patrocinio por la que un individuo inferior en prestigio y riqueza ofrece sus servicios a otro, que a cambio le entrega el usufructo de una o varias vacas. Gracias a esta institución, que podría llamarse feudal, los tutsi mantuvieron el control final sobre todo el ganado de Ruanda. El señor tutsi, reservándose la propiedad sin usufructo de las vacas que cedía *a* su patrocinado, podía siempre recuperarlas de nuevo.

Otra condición necesaria para el mantenimiento de la superioridad de una casta es la de que los miembros deben disfrutar, a ser posible sin esfuerzo, de un nivel de vida mayor que el del pueblo común. Una vez más la institución del patrocinio permitió a los tutsi que poseían

unas cuantas cabezas de ganado vivir bien sin tener que participar manualmente en el proceso de producción.

Una casta necesita mantener su identidad, que es necesaria para mantener su *esprit de corps* y para transmitir sus tradiciones de una generación a otra. Estas funciones las cumplía la estructura militar. Los jóvenes tutsi, y ellos exclusivamente, pasaban varios años en la corte del rey o de un jefe importante en asociaciones militares en las que, además de aprender el uso de las armas, recibían la educación completa de un joven noble.

A fin de que el dogma de la superioridad innata de la casta noble no sea puesto en duda, es necesario evitar la degradación de cualquier miembro de la raza de nobles. El patrocinio era una forma institucionalizada de evitar tal desgracia. El tutsi, amenazado con perder su clase al empobrecerse, se convertía en el patrocinado de otro más rico. A cambio de su consejo y de su presencia como cortesano, recibía varias vacas, que a su vez entregaba a sus patrocinados hutu; esto le permitía vivir según su rango. Pero si una casta pone demasiado énfasis en las características que la convierten en un grupo socialmente cerrado —si se aísla dentro de la colectividad de la que no es más que un elemento—, la cohesión de esta sociedad puede ser destruida. En consecuencia, son necesarios numerosos factores de solidaridad a fin de equilibrar la tendencia desequilibradora presente en cualquier estructura de castas.

De nuevo la institución del patrocinio cumple con la mayor eficacia esta función de integración social. Gracias a ésta, muchos hutu comparten el poder social de la clase superior identificándose con un protector, con un miembro del grupo dominante. Obtenían el uso de varias vacas que simbolizaban el sistema de valores de pastoreo aristocráticos, y entraban en un sistema de relaciones por medio del cual se distribuían entre la población en general productos agrícolas y de pastoreo. El vínculo personal con un miembro de la casta privilegiada y el acceso a la posesión, aunque incierta, del ganado, parecen haber sido esenciales bajo el punto de vista de la solidaridad nacional.

Otro factor de unión era la pluralidad de las estructuras sociales a las que todo nyarwanda estaba afiliado. Casi todo individuo participaba en tres jerarquías y estaba así ligado a sus gobernantes, y especialmente al rey, por más de un canal. En virtud de vivir en una cierta colina, el nyarwanda estaba sujeto a un jefe territorial encargado de recoger tareas y pagos en especies de los súbditos, y que debía transmitirlos al rey por mediación de varios oficiales. En segundo lugar, cada nyarwanda formaba parte de un ejército. Todos los tutsi eran guerreros, pero los demás miembros del ejército estaban obligados a ciertas prestaciones y pagos en especies al jefe militar. A cambio recibían de éste ciertas ventajas, o el usufructo de ganado. Finalmente, la estructura feudal integraba a casi todo individuo en una malla de relaciones de lealtad tales, que la persona que

ocupaba la posición superior en estas relaciones, ocupaba al mismo tiempo la posición inferior en otra (los grandes jefes eran en realidad vasallos del rey).

Un tercer factor integrador era la ideología desarrollada sobre la institución de la monarquía. El *mwami* se consideraba no sólo como el rey de los tutsi, sino también el de toda Nyarwanda. Su origen divino le separaba de los hombres y le confería una autoridad que a la masa de sus súbditos ni siquiera se le ocurriría poner en duda. En Ruanda, como en muchas culturas, el rey era una figura divina y paternal. Esta asociación ayudó a crear entre los habitantes del país un sentimiento de pertenencia *a* una totalidad que ofrecía ciertas analogías con la familia.

La segunda contradicción aparente está entre la necesidad de la explotación de los hutu y la de su protección. El dilema de todos los conquistadores que se establecen en un nuevo territorio es el de si extraerán ellos mismos la riqueza natural del país o sí lo harán a través de los nativos. Los tutsi han solucionado este problema escogiendo la segunda alternativa. Sobre los hutu se han impuesto varios tributos: trabajos forzosos y contribuciones en productos del suelo. Los gobernadores obtenían esto a través de los canales de las estructuras administrativas y militares, los tutsi ordinarios por medio del sistema de patrocinio. Cuando un grupo se ha impuesto tan firmemente como el tutsi, su problema no es tanto el de explotar como el de limitar la explotación de modo que el que paga el tributo no huya del país ni tampoco muera. Es por lo tanto necesario protegerle contra impuestos excesivos y contra exacciones individuales.

La universalidad y la organización de las obligaciones contribuye a mantener soportable el nivel de los tributos pues aseguraban rentas suficientes y regulares para los gobernantes. La protección contra las exacciones de jefes y señores avariciosos se aseguró en primer lugar por la existencia de reglas tradicionalmente aceptadas. Estas reglas no eran tan precisas ni estaban tan severamente sancionadas como en el derecho fiscal occidental, pero sin embargo establecían niveles más allá de los cuales la opinión pública sentía que comenzaba el abuso. Cuando un señor parecía exigir demasiado a sus clientes ya no encontraba nuevos, y aquellos que tenía intentaban abandonarlo.

Esto nos lleva a mencionar otra protección más efectiva que el derecho consuetudinario: la posibilidad que tenía todo hombre con cierta capacidad de asegurarse un defensor y un protector. Esta posibilidad resultaba del carácter rural de la estructura política. Cuando no se tiene más que un superior, todo debe obtenerse de él y no existe otra posibilidad. En un sistema pluralista hay varios superiores inmediatos de un rango aproximadamente igual y que son interdependientes. Es, por lo tanto, posible obtener el apoyo (o incluso la complicidad) de un jefe al mismo tiempo que se resiste a otro,

La tercera contradicción aparente, que pone en contraste las necesidades de un poder centralizado y absoluto con los peligros de la delegación de poder en autoridades locales subordinadas, se sentía con particular fuerza en un país feudal y montañoso. El patrocinio crea lazos personales de fidelidad entre el patrocinado y su señor, pero esta lealtad no va más allá del señor. Se obedece al señor porque es el señor, y no porque sea un representante del rey. Todos los jefes locales tutsi tenían patrocinados. La naturaleza montañosa del país, haciendo difíciles las comunicaciones, también favorecía la formación de señoríos locales independientes. Además, en una cultura no literaria, la administración del país y la recaudación de tributos exigían que el súbdito y la autoridad se conociesen personalmente. Puesto que la población era alrededor de un millón setecientas mil personas, resultaba realmente necesario delegar el poder,

A pesar de estas dificultades, los gobernantes tutsi de Ruanda pudieron evitar la fragmentación de la unidad política en su país. El carácter ritual y divino de la realeza contribuyó ciertamente a la sumisión de los jefes, pero creemos que en un grado muy limitado. La historia nos dice que cuando un *mwami* parecía débil, uno u otro jefe no vacilaba en rebelarse y asesinarlo aunque fuese divino. Aparte de la fuerza de los ejércitos, el mecanismo más efectivo de sumisión al poder central parece haber sido la multiplicidad de jefes independientes entre sí. No sólo había jefes del mismo rango pertenecientes a diferentes jerarquías y gobernando a los mismos individuos, sino que en la misma estructura administrativa existían dos jefes que tenían la misma jurisdicción territorial: uno se ocupaba de las rentas alimenticias, el otro de los impuestos sobre el ganado. Una situación tal era muy eficaz para mantener la desconfianza, la hostilidad, y los celos entre los jefes. De este modo cualquiera de ellos se apresuraba a advertir al *mwami* si alguno de sus colegas estaba tramando alguna traición. Además, los inevitables conflictos jurisdiccionales permitían a la autoridad superior entrometerse en las dis putas y avivarlas.

De esta forma la organización política de los ruanda, constituida por las estructuras administrativas, militares y feudales permitió a los tutsi mantener viva la sociedad de Ruanda mientras monopolizaban provechosamente el poder social, político y económico.

BIBLIOGRAFÍA

MAQUET, JACQUES J. 1954, «Le sisteme des relations sociales dans le Ruanda ancien», *Annales,* Sciences de l'Homme, serie 8, Ethnologie 1, Tervuren: Musée Royal du Congo Belgue. (Obra básica sobre la organización política de Ruanda.)

— 1957, *Ruanda. Essai fotographique sur une societé africaine en transition.* Bruselas: Elsevier.

— 1954, «The Kingdom of Ruanda», en Darryl Fonde (ed.), *African Worlds: Studies in the Cosmologican ideas and social values of African peoples.* Londres: Oxford University Press, para el International African Institute.

OBERG, K. 1940, «The Kingdom of Ankole in Uganda», en M. Fortes y E. E. Evans-Pritchard (eds.), *African Political Systems.* Londres: Oxford University Press, para el International African Institute.

PEDRO CARRASCO

LA JERARQUÍA CIVICORRELIGIOSA EN LAS COMUNIDADES DE MESOAMERICA: ANTECEDENTES PRECOLOMBINOS Y DESARROLLO COLONIAL

Uno de los rasgos fundamentales de las comunidades tradicionales de indios campesinos de Mesoamérica es la jerarquía cívicorreligiosa que combina la mayor parte de los cargos civiles y ceremoniales de la organización de la ciudad en una única escala de cargos anuales. Todos los hombres de la comunidad tienen que participar en ella y todos tienen la oportunidad de ascender a los escalones superiores y alcanzar el status de ancianos. Este sistema está íntimamente vinculado a todos los aspectos importantes de la estructura social de la comunidad. Ha sido bien definido y aquí sólo mencionaré unos cuantos rasgos sobresalientes (Tax, 1937: 442-44; Cámara, 1952),

Puede caracterizarse como un tipo de democracia en que todos los cargos están abiertos a todos los hombres y en que el funcionamiento de la escala tiene como resultado, en último término, que todo el mundo participe por turno en las responsabilidades de los cargos. El número de puestos es siempre mayor en los escalones inferiores de la escala; los recaderos de las ceremonias o los funcionarios y policías suelen agruparse en bandas procedentes de los distintos distritos o secciones de la ciudad que se van turnando en el cumplimiento de sus obligaciones. Los cargos superiores son los de los concejales *(regidores)* y jueces o alcaldes (*alcaldes)* de la administración civil, y diversas administraciones ceremoniales (*mayordomías)* de la organización de los cultos. Cuando la ciudad está subdividida en distritos, la mayor parte de las veces todos los barrios participan equitativamente en los niveles superiores de la jerarquía; existen cargos paralelos del mismo rango, uno por cada distrito, o bien un puesto único que rota año tras año entre los distintos distritos.

Generalmente el individuo alterna los cargos civiles y los religiosos y, después de ocupar un puesto, tiene un período de descanso durante el cual no participa activamente en la organización civil ni ceremonial de la ciudad hasta que vuelve a llegarle el momento de ocupar un cargo su-

perior. Como ciudadano de la comunidad tiene la obligación de prestar el servicio, y las presiones sociales en este sentido siempre son fuertes, y al mismo tiempo el individuo es impelido a solicitar cargos con objeto de elevar su status social. En la organización ceremonial, el desempeño del cargo también puede ser el resultado de un voto religioso, por el cual el individuo intenta conseguir ayuda sobrenatural mediante su participación en, o su patronazgo de, una ceremonia pública.

La participación en los rangos inferiores de la escala únicamente implica la realización de tareas serviles, como barrer, llevar mensajes o vigilar la ciudad. Los cargos superiores suponen mayores responsabilidades en las organizaciones políticas y ceremoniales, y por lo general exigen mayores gastos en forma de patronazgo de los festivales e invitaciones a banquetes relacionados con la transmisión del cargo. Estas celebraciones son en realidad fiestas honoríficas en las que el consumo de la riqueza de los individuos tiene como consecuencia el engrandecimiento de su status social, y cierto número de intercambios recíprocos de bienes y servicios se ordenan alrededor de la organización de los festivales. De este modo, el funcionamiento de la escala también implica que todos comparten por turno la financiación de la administración y las ceremonias de la ciudad (Carrasco, 1957: 19-20).

En esta pauta general se encuentra cierto número de diferencias. Un tipo de diferencia se relaciona con la medida en que realmente cada individuo comparte los escalones más altos de la escala. Como ha señalado Tax (1937: 443), existen diferencias entre las pequeñas ciudades, en las que todos los hombres alcanzan los escalones superiores de la escala, y las grandes ciudades, en las que sólo una pequeña proporción de ellos alcanzan los puestos superiores. En el primer caso, como hemos señalado, la escala es un sistema para participar por rotación en la organización política y ceremonial. Las diferencias individuales de status relacionadas con el lugar que el individuo ocupa en la escala tiende a coincidir con la edad y, a largo plazo, todos los individuos pasan por los mismos escalones. En algunos ejemplos recientemente dados a conocer ocurridos entre los chinantecas y los mixe existe, junto a la escala, un sistema de grados de edad, cada uno de los cuales constituye un grupo bien definido con distintas funciones en la vida política y ceremonial. Para cubrir determinados cargos se escogen funcionarios entre los hombres de la edad apropiada, y el término del mandato en un determinado puesto va seguido de la entrada en un grado superior. Los miembros de los distintos grados se sientan juntos en distintos bancos del ayuntamiento y en las funciones ceremoniales (Weitlander y Castro, 1954: 160 ss.; Weitlander y Hoogshagen, 1960),

En el segundo caso, es decir, en el caso de las ciudades grandes, existen comparativamente pocos puestos en los escalones más altos de la escala en relación con la gran población y sólo los más ricos alcanzan los

rangos últimos, de tal forma que existe un cierto grado de diferenciación de clases.

Otro tipo de diferencia dentro de la pauta general se refiere al aspecto económico del desempeño del cargo. Hay tres formas de cubrir las necesidades de la administración y las ceremonias. La primera, mediante la utilización de la propiedad comunal; la segunda, haciendo colectas entre todos los habitantes de la aldea —en estos dos casos los funcionarios actúan como administradores o recaudadores—; y la tercera, mediante la aportación personal del funcionario, que se convierte entonces en patrocinador del cargo que desempeña (Carrasco, 1952: 28-29, 34). Este tercer procedimiento es el más importante en los tiempos modernos y lo he considerado el principal para definir el sistema de escala en términos generales. En cualquier caso, el grupo de mayor prestigio, y en las comunidades más conservadoras el más alto cuerpo gubernativo de la ciudad, consta de los hombres que han pasado por los cargos y patronazgos que exige la escala. Estos suelen ser llamados los *principales,* los *pasados* (ex funcionarios) o bien, puesto que tal grado se alcanza en la edad madura, los *ancianos*. Se considera que los ancianos han prestado su servicio a la ciudad y están exentos de los trabajos comunales.

El propósito de este artículo es tratar los antecedentes anteriores a la llegada de los españoles de este sistema de escala, y esbozar su posterior desarrollo a consecuencia de la conquista. Los cargos de la jerarquía cívico-rreligiosa moderna forman parte tanto del sistema municipal de administración de la ciudad, introducido durante el primer periodo colonial, como de la organización local del culto católico popular. Los plazos anuales de los cargos forman también parte de los reglamentos españoles y existen otras muchas similitudes entre la organización moderna de la aldea india y el sistema municipal español (Font 1952). En consecuencia, podría suponerse que la jerarquía cívicorreligiosa moderna es básicamente de origen español. Sin negar la indudable aportación española a su evolución, este artículo pretende subrayar los antecedentes anteriores a la llegada de los españoles y mostrar cómo conformaron la introducción de la organización municipal española en el estado de cosas del gobierno colonial. De hecho, la estructura social del antiguo México sólo puede comprenderse concediendo el adecuado peso a las instituciones que constituyen tales antecedentes. Combinan rasgos de carácter igualitario y de carácter estratificado, habiéndose en ocasiones supervalorado unos u otros para obtener un cuadro distorsionado de la antigua sociedad mexicana.

Examinemos los rasgos de la organización política, ceremonial y económica precolombina que son similares al sistema moderno de escala cívicorreligiosa. Lo que nos importa es la existencia de una escala de status jerárquicamente clasificados, la posibilidad para un amplio grupo de individuos de ascender en esta escala, la vinculación de la escala a la estratificación social, y las implicaciones económicas del sistema. Utilizaré

datos procedentes de los aztecas, con sólo pocas referencias a otras zonas de México, pero existen situaciones similares en todas las zonas de Mesoamérica de las que se tienen datos.

Aunque un rasgo importante de la sociedad azteca era la diferenciación hereditaria entre plebeyos *(maceualtin)* y nobles *(pipiltin)*, había bastante movilidad social, Fr. Diego Duran (1951: II 124-125), uno de los mejores informadores sobre la sociedad azteca, describe claramente el impulso hacia el ascenso social y la adquisición de títulos, y da cuenta de tres vías distintas mediante las cuales los individuos podían alcanzar status superiores: la guerra, el sacerdocio y el comercio.

Tanto el ascenso militar como el sacerdotal formaban parte de la organización de los dos tipos de casas de hombres. Las Casas de la Juventud *(telpochcalli)*, de las que había muchas, una en cada distrito, estaban principalmente dedicadas a la instrucción y utilización de los jóvenes plebeyos en la guerra y las obras publicas. Las *calmecac* (Hilera de Casas) eran residencias sacerdotales relacionadas con los templos más importantes de la ciudad, a las que iban los hijos de la nobleza y, al parecer, algunos plebeyos prometidos por sus padres al sacerdocio. Las calmecac eran fundamentalmente religiosas, pero la guerra y determinados oficios también formaban parte de la instrucción y las actividades de sus miembros[1] (Sahagún 1938: I 288-98, II 217-25; Pomar 1941: 27; Motolinia 1903: 254-55).

Los muchachos jóvenes, ya fueran de status noble o plebeyo, entraban en las casas de los hombres en el escalón más bajo de la escala de grados militares o sacerdotales. Cada grado se señalaba mediante diferencias en el peinado, las ropas y los adornos. Los miembros de cada grado o de cada combinación de grados se reunían en salas distintas en el palacio del gobernante o en los templos; participaban como grupos con distintas funciones en la compleja vida ceremonial, y dentro de cada grado se escogían determinadas categorías de empleados estatales.

Los jóvenes plebeyos entraban en las Casas de la Juventud de sus distritos antes de la pubertad y mientras eran muchachos *(telpochtonli)* se encargaban de actividades serviles como barrer o coger leña. Después de alcanzar la pubertad, los jóvenes *(telpochtli)* eran llevados al campo de batalla, primero como ayudantes de experimentados guerreros, pero pronto para que empezaran a luchar por su cuenta. A partir de este momento, el

1. Las relaciones entre el *telpochcalli y el calmecac, y* entre las divisiones de clase y de distrito, precisan de un estudio detallado. Está dato que había mayor número de *telpochcalli*, hablando en términos generales uno por distrito, aunque no se dispone de ninguna lista de ellos. Los nombres de los *calmecac* aparecen en Sahagún (1938: I 220-27); algunos todavía tienen los nombres de los distritos aztecas originales, pero no está claro cuál era la relación con los distritos de la época de la conquista. Según Durán (1951: II 108-9), era posible pasar de *telpochcalli* a *calmecac*.

éxito en el campo de batalla determina el status social de estos jóvenes. Quienes conseguían capturar prisioneros se convertían en apresadores *(yaqui tlamani),* recibiendo distinto reconocimiento según el origen tribal y el número de cautivos. Entre los apresadores de mayor éxito se escogían los líderes de los jóvenes *(teachcauab)* y los jefes de las Casas de la Juventud *(telpochtlato).* Todos éstos se reunían en el palacio del gobernante, en la llamada Casa de la Canción *(cuicacalli),* donde podían recibir órdenes de reunir a sus hombres cuando se necesitaban para las obras públicas (Sahagún 1938: I 291-93; II 310, 331-34)

La captura de un prisionero no sólo contribuía al ascenso social del guerrero, sino que lo introducía en relaciones sociales y ceremoniales. El prisionero se sacrificaba en uno de los grandes festivales, el apresador tenía que ayunar y guardar la vigilia en preparación del acontecimiento, y recibía el cadáver de su prisionero pata preparar un banquete para sus parientes y amigos (Sahagún 1938: I 123-30).

Los jóvenes salían de la Casa de la Juventud, entre los veinte y los treinta años, para casarse. Entonces entraban en la nómina de impuestos del distrito y deshecho muchos de ellos tenían que abandonar la carrera de ascensos en la jerarquía militar. Además de la guerra, existían posibilidades de mejorar de status dentro de la organización de distrito, donde había cierto número de líderes de grupo para el cobro de tributos y la organización de los reclutamientos de mano de obra, y también existían los cultos locales de los distintos distritos y los grupos de artesanos. Los jefes de distrito *(tepixque, calpixque, tequitlatoque* o *calpuleque)* solían ser sucedidos por un hijo o pariente cercano, pero también se exigían condiciones para el cargo y edad avanzada. Una vez alcanzada la edad de 52 años, el individuo quedaba libre de tributos y de los servicios en forma de trabajo y era tenido en gran estima. Los ancianos del distrito *(calpulhueuetque)* constituían un grupo importante en todas las funciones ceremoniales del distrito y eran consultados por el jefe del distrito en todas las cuestiones de importancia (Zurita 1941: 86-90, 111; Duran 1951: I 498, II 223; Torquemada 1943: II 329, 545; Sahagún 1951: 58, 106, 124 y *passim;* Gómez de Orozco 1945: 63).

Los nobles tenían su propia sala de reuniones en el palacio, la Casa de los Nobles *(pilcalli),* donde se reunían con los parientes cercanos del gobernante y los altos funcionarios. Los muchachos de la nobleza que entraban en las calmecac también podían dedicarse a la carrera militar (Sahagún 1938: I 144,II 309; Duran 1951: II 162, Zurita 1941: 91, 145).

Los guerreros de más éxito, quienes habían capturado cuatro prisioneros de las ciudades enemigas más valientes, adquirían la categoría de *tequiua* (el que ha [hecho] un trabajo). En palacio, se reunían en la Casa de las Águilas *(quauhcalli* o *tecquiuaucacalli),* donde formaban parte de los consejos bélicos, y se capacitaban para los altos puestos militares y gubernamentales. La mayoría de los tequiua eran de origen noble. Habían

sido enviados de niños al templo vinculado al culto bélico del Sol, y esta vinculación religiosa se mantenía después del matrimonio. Los plebeyos valientes podían también elevarse al tango de tequiua, pero los nobles recibían insignias y ornamentos distintos y se capacitaban para posiciones más altas que los individuos de origen plebeyo (Duran 1951: II 124, 155-59, 162-65; Pomar 1941: 34, 38).

Entre los tequiua se escogía cierto número de funcionarios que formaban los consejos superiores del gobierno.[2] Los comandantes militares *(tlacatecalt* y *tlacochcalcatl)* formaban el consejo de dirigentes de la guerra; unos eran de status noble y otros plebeyo. En el palacio se reunían con los tequiua en la Casa del Águila. Los individuos con estos títulos también recibían el mando de las ciudades sometidas, y el nuevo gobernante generalmente ya gozaba de los títulos antes de tomar posesión de su cargo (Sahagún 1938: I 291; II 107, 138, 310, 329; Codex Mendoza 1938: III 17-18; Monzón 1949: 75).

Otros tequiua reciben títulos individuales especiales que los sitúan en la categoría de los consejeros del señor *(tecutlatoque)*. Constituían los tribunales superiores (los *teccalco* y los *latoque*) y su gobernante podía encomendarles tareas especiales cuando se planteaba la necesidad. La mayor parte de estos puestos estaban cubiertos por nobles; algunos informes afirman que los plebeyos rara vez los alcanzaban, mientras que otros afirman que —por lo menos en Tetzcoco— los individuos de origen noble y de origen plebeyo compartían algunos cargos (Sahagún 1938: II 317, 330; Zurita 1941: 85-86; Pomar 1941: 29-30; Tezozomoe 1878: 361 *passim).*

Otros tequiua se convertían en albaceas del gobernante *(achcacauhtin),* que también tenían una sala especial de reuniones en el palacio (la *achcauhcalli);* estos cargos los desempeñaban individuos de origen plebeyo (Sahagún 1938: I 166, 291, 293, II 310).

La información sobre la duración de los cargos es escasa, pero lo que sí se señala es que los puestos políticos eran desempeñados por regla general durante períodos indefinidos, durante toda la vida o hasta que el titular pasaba a un rango superior; a veces era posible la degradación

2. El problema más difícil del estudio de la antigua forma de gobierno mexicana es la adecuada caracterización de este grupo. Las relaciones de parentesco, las reglas de sucesión, el tiempo del mandato, las funciones políticas de cada título y las posibles conexiones con los distritos o las ciudades dependientes están por estudiar. Los datos de Tetzcoco son algo mejores sobre algunas de estas cuestiones (Ixtlizochitl 1952: II 167 ss.; Zurita 1941: 10-4; Pomar 1941: 29-30). Las distintas relaciones sobre la consecución del rango de *tecuhtli* también son relevantes en este punto. La mayor parte de ellas se refieren a Tlaxcala, Huexotzinco y Cholula, pero los rasgos generales también sirven para el Valle de México. Parecen ser requisitos básicos un período de servicio en el templo y un gran reparto de bienes antes de tomar posesión del título *(cf.* Duran 1951: II 110, 125, posteriormente mencionado).

de un individuo a status plebeyo y sin derechos (Zurita 1941: 86; Sahagún 1938: II 308; Duran 1951: I 436).

Grupos especiales eran los guerreros *otomi* y *quachic* (esquilados), unos tequiua que hacían votos especiales de no retroceder en el campo de batalla, tenían insignias distintivas y constituían un cuerpo de élite del ejército. Eran tenidos por grandes asesinos, pero demasiado salvajes e inadecuados para los asuntos de gobierno (Sahagún 1938: II 137; Duran 1951: I 169-70, II 163).

Otro grado militar eran las Águilas Viejas *(quauhueuetque)* o guerreros viejos que realizaban tareas especiales como una especie de comandantes de campo y oficiaban en los funerales de quienes morían en combate (Duran 1951: I 289, 293, 315; Tezozomoc 1878: 428).

La organización sacerdotal era enormemente compleja y presenta cierto número de problemas que exigiría un tratamiento más extenso. Los principales grados de la jerarquía eran los siguientes: en primer lugar, los jóvenes que servían como Pequeños Sacerdotes *(tlamacazton),* principalmente ocupados de las tareas serviles de los templos. De jóvenes, se convertían en Jóvenes Sacerdotes *(tlamacazque).* De éstos, los más devotos ascendían al grado de Dador de Fuego *(tlenamacac)* y entre éstos se escogían los dos sumos sacerdotes o Serpientes Emplumadas *(quequetzalcoa).* Según una información, el progreso en la jerarquía sacerdotal de los Jóvenes Sacerdotes tenía lugar cada cinco años. Algunos jóvenes sacerdotes iban al campo de batalla, como hemos mencionado; otros se dedicaban a actividades puramente religiosas (Sahagún 1938: I 144, 299; Torquemada 1943: II 185).

La jerarquía sacerdotal era especialmente compleja debido a la existencia de distintos templos dedicados a diversas deidades, cada uno con distintos cultos y con sacerdotes que tenían títulos especiales. La principal lista de sacerdotes de que disponemos, además de la que hemos esbozado, es básicamente una lista de los guardianes de cada dios o templo, en gran parte administradores encargados de reunir las cosas necesarias para el culto de un determinado dios (Sahagún 1938: I 237-41). Probablemente eran cargos de rango similar, pero no está completamente claro cómo se relacionaban con la escala anteriormente presentada. Parecen pertenecer a un rango situado por encima de los viejos sacerdotes. La edad avanzada se menciona como característica de los sacerdotes llamados *quaquacuiltin,* que es el título de algunos de los administradores. Como las Águilas Viejas de los guerreros, éste era probablemente el rango sacerdotal de los ancianos. En algunos casos, el asistente de un dios se designa como su anciano *(iueueyouan)* y también los ancianos del barrio *(calpulhueuetque)* tenían funciones ceremoniales en determinadas ocasiones (Sahagún 1938: I 30; 1951: 44, 47, 58, 106, 119, 183).

No todas las funciones ceremoniales implican la existencia de sacerdotes de dedicación plena. Determinadas actividades ceremoniales estaban

a cargo de funcionarios del gobierno o de otros cabezas de familia que residían en el templo sólo durante períodos de tiempo limitados, turnándose en algunos casos distintos grupos para que siempre residiera alguno (Sahagún 1938: I 144, 229; Gómez de Orozco 1945: 39, 61). Otro cierto número de roles especializados de los distintos cultos o de las grandes ceremonias públicas eran desempeñados por individuos que actuaban simplemente a resultas de un voto, muchas veces hecho con objeto de curarse de una enfermedad relacionada con el ser divino de la veneración (Sahagún 1938: I 32, 40, 48-51, 177),

Algunos sacerdotes viejos se retiraban de la vida religiosa y recibían entonces altos títulos y cargos en el gobierno, A juzgar por sus títulos, pasaban a formar parte del grupo de consejeros del gobernante anteriormente mencionado (Duran 1951: II 110, 125).

Un caso interesante es el de la escala sacerdotal que lleva a los cargos de los dos altos gobernantes de la ciudad de Cholula. Se escogían entre cierto número de sacerdotes dedicados al culto de Quetzalcoatl; estos sacerdotes eran nobles procedentes de un solo distrito de la ciudad, el de Tianquiznauac. Cuando entraba en el sacerdocio entregaban todas o gran parte de sus riquezas al templo y le consagraban sus vidas, pero podían casarse y visitar a sus esposas por la noche. Los distintos grados de este sacerdocio se manifestaban en distintos mantos. Los nuevos sacerdotes recibían un manto negro, que llevaban durante cuatro años. Al término de este período recibían un manto negro con un borde rojo que llevaban durante otros cuatro años. Luego recibían un manto decorado en negro y rojo que también usaban durante un nuevo período de cuatro años. Después de éste recibían mantos negros, que vestían durante el resto de sus vidas, excepto los ancianos que iban de rojo y eran candidatos a suceder a los dos funcionarios gobernantes a la muerte de éstos (Rojas 1927: 160-61).

El tercer camino para el ascenso social era el comercio. Los mercaderes procedían de determinados distritos de la ciudad y los jóvenes se organizaban en bandas con sus líderes, como hacían todos los demás plebeyos, y partían en expediciones comerciales al servicio de los viejos comerciantes. Cuando por sus viajes se veían mezclados en la guerra, como pasaba con frecuencia, podían recibir títulos iguales que los de los guerreros. Por otra parte, el comerciante que acumulaba riquezas las utilizaba para comprar esclavos para los sacrificios; las víctimas así ofrecidas eran el equivalente de los prisioneros que ofrecía el apresador, y entonces el comerciante recibía el título de Bañista, más exactamente «El que ha purificado a alguien para el sacrificio» *(tlaltique, tealtianime).* Los comerciantes tenían su propia organización y tribunales propios; sus líderes eran los *pochteca tlatoque* (jefes de comerciantes), que constituían un consejo para su propio gobierno interno y la regulación del lugar de mercado, y los viejos mercaderes *(pocheteca ueuetque)* eran huéspedes de

honor en todas las funciones sociales de los comerciantes (Sahagún 1959: *passim;* Duran 1951: II 125; Zurita 1941: 142-3).

Aunque los datos sobre ellos son menos detallados, también otros grupos profesionales habían conseguido rangos propios. Así, los cazadores podían alcanzar los títulos de Tequiua Cazador *(amiztequiuaque) y* Jefes Cazadores *(amiztlatoque),* y en algunos grupos artesanos se hacían ofrendas ceremoniales de esclavos a la divinidad patrocinadora, al igual que entre los comerciantes; que probablemente realzaban el status del oferente (Duran 1951: II 130, 297-98; Sahagún 1938; I 46-47, 190; 1959: 80, 87).

Como hemos visto, las posibilidades de ascenso en las escalas militar y sacerdotal existían dentro de clases hereditarias. Las diferencias de clase también se relacionan con las implicaciones económicas de la escala. Los individuos de origen noble no sólo heredaban el rango, sino también bienes raíces, y los titulares de cargos eran gratificados con la producción de fincas adscritas a sus cargos. Los plebeyos que alcanzaban rangos altos recibían, junto con los títulos, tierras que en algunos casos sólo explotaban en usufructo, mientras en otros podían transmitir por herencia, con lo que los herederos adquirían los rangos de la nobleza. Además de estas fuentes personales de ingresos, todos los asistentes a palacio, incluidos todos los funcionarios, eran alimentados por la cocina del gobernante y solían recibir regalos, sobre todo ropas y adornos, del gobernante, cuyos grandes almacenes estaban repletos de los tributos de todos los pueblos sometidos. Las descripciones de grandes repartos de bienes son un rasgo que se repite en las relaciones de los festivales mensuales y las celebraciones militares. Dado que el gobernante, sus funcionarios, la nobleza, los templos y las casas de los hombres disponían de tierras y tributos, todos estos individuos e instituciones constituían, pues, los centros focales de la dirección de las propiedades públicas y de la acumulación y distribución de bienes, fundamentalmente entre los niveles superiores de la sociedad, aunque a veces algo goteaba hasta los trabajadores plebeyos (Zurita 1941: 85-86, 144-45; Duran 1951: II 161, 164; Torquemada 1943: II 546; Sahagún 1951: *passim;* 1954: 39; Tezozomoc 1878: *passim).*

Además, también existe un sistema de patronazgo personal de una función pública, lo que presupone la previa acumulación de los bienes necesarios para la realización de esa función y va seguido de la consecución de un rango social más elevado. Este es el caso de los mercaderes y artesanos, o bien de los ayunadores-de-un-año *(mocexiuhcauhque)* dedicados al culto de Uitzilopochtli. El consumo de riqueza que exigían algunos de estos patronazgos podía acarrear serios apuros económicos, incluso hasta el punto de dar lugar a empeños o a pérdidas de tierras (Sahagún 1938: I 264-65; Motolinia 1941: 35).

La escala de consecuciones funcionaba dentro de cierto número de segmentos sociales distintos. Hemos visto las tres escalas distintas de la guerra, el sacerdocio y el comercio. También existían por separado en los

distintos distritos, cada una con su propia Casa de la Juventud y templo local. De estos segmentos, unos eran del mismo rango y sus organizaciones concretas eran ejemplos paralelos del mismo tipo de organización. Pero en muchos casos la escala de consecuciones sólo estaba abierta a segmentos sociales de alto status hereditario, como la nobleza, o las personas de determinados distritos, o los miembros de ciertos linajes. Así, los ayunadores-de-un-año de Uitzilopochtli se escogían entre tan sólo seis barrios de la ciudad de México (Duran 1951: II 89); en Cholula, la escala que conducía a los dos gobernantes últimos sólo estaba abierta a los nobles del distrito de Tianquiznauac. En la ciudad de México el gobernante procedía de un linaje concreto (Monzón 1949: 75). En casos como este último, el ascenso en la escala de consecuciones forma parte de la norma sucesoria. El nuevo gobernante no sucede automáticamente en nombre de una determinada relación de parentesco. Es elegido por los consejeros de alto rango por ser el pariente del antiguo gobernante —hermano, hijo o sobrino— que está mejor cualificado por su ascenso en la escala. De este modo, la herencia, la elección y la consecución se combinan en una pauta sucesoria compleja.

La descripción presentada se aplica a la Tenochtitlán de México, una ciudad de por lo menos 60.000 personas (Toussaint *et al.* 1938: 72) que había estado ampliando su dominio sobre el México central y meridional durante el siglo anterior a la conquista de los españoles. Como sociedad en triunfal expansión, la clase alta había crecido hasta tener un tamaño superior al correspondiente de la comunidad media de Mesoamérica, y el cuadro que aquí se presenta sólo debe tomarse como representativo de los grandes centros políticos. No sólo afluía a los almacenes del gobernante el tributo de grandes áreas, sino que la nobleza y los templos tenían sus tierras fuera de la ciudad, en lo que había sido territorio extranjero, especialmente en la parte meridional del Valle (Duran 1951: I 100, 114, 152; Tezozomoc 1878: 253, 271, 286, 305). Esto y la creación de colonias y gobernantes aztecas en el territorio conquistado proporcionaron una salida a la creciente clase alta. Sin embargo, puede plantearse la cuestión de si las personas de origen noble —especialmente numerosas dada la poliginia de la clase alta— podían seguir todas una venturosa carrera en las escalas militar y sacerdotal para realmente conseguir puestos de poder económico y político. Las reformas que se atribuyen a Moteuczoma Xocoyotzin son especialmente significativas desde este punto de vista. Este gobernante ordenó que sólo personas de origen noble podían asistir a su palacio (Duran 1951: I 416-21; Tezozomoc 1878: 578). Esto no sólo debe interpretarse como un agudizamiento de las diferencias de clase; también indica el crecimiento de un grupo de origen noble que trabajaba en los niveles más bajos del funcionariado. Algunos de los residentes en los palacios eran artesanos que trabajaban en sus oficios, cuyos productos eran consumidos por la clase alta a través del sistema económico distribu-

tivo del palacio. En los calmecac se enseñaban oficios especializados y los aprendían los nobles (Tezozomoc 1949: 112; Pomar 1941: 38). Los servidores y los artesanos especializados, pues, constituían un grupo de status intermedio y de origen noble, pero sin poder político. Tal grupo pudo crecer con el desarrollo de un fuerte centro político que producía un número cada vea mayor de personas de origen noble y, al mismo tiempo, creaba una demanda de artículos de lujo.

En comparación con el Tenochtitlán de México, las comunidades menos poderosas, y especialmente las comunidades campesinas, deben haber tenido un tipo de organización como el que se describe a propósito de la organización de distrito, con una delgada capa alta y grandes posibilidades para los plebeyos de alcanzar puestos dirigentes, En realidad, mientras los grupos étnicos dominantes tenían nobleza *(pillotl)* y un linaje gobernante *(tlatocatlacamecayotl),* algunos de ellos incluso con unas normas sucesorias más tajantes que las aztecas, había grupos que no tenían ningún tipo de nobleza y eran gobernados por líderes militares *(quauhtlato).* Los propios aztecas, en las primeras etapas de su historia, pertenecían a este grupo (Chimalpahin 1889: 27; 1958: 46, 56-57, 154).

La importancia de las diferencias hereditarias entre noble y plebeyo, que incluyen sustanciales diferencias en cuanto a tenencia de tierras, el limitado número de puestos en los niveles más altos de la jerarquía en comparación con el total de la población, y la restricción de los cargos más altos a la nobleza, todo esto confería al sistema de escala anterior a la llegada de los españoles un carácter básicamente distinto del sistema de los actuales indios. En la medida en que los altos cargos estaban abiertos a un determinado segmento de la sociedad, la escala de consecuciones era un mecanismo para la selección del grupo dominante; cuando también estaba presente la sucesión hereditaria, el ascenso en la escala podía considerarse también un requisito para la revalidación de los derechos hereditarios. La situación es básicamente distinta de la que presentan las comunidades actuales sin clases, en las que la escala es un mecanismo mediante el cual todo el mundo tiene su turno para ocupar los cargos.

A pesar de estas importantes diferencias entre el sistema de escala anterior a los españoles y el actual, está claro que muchos de los rasgos importantes de la estructura moderna estaban presentes en el tipo precolombino. Ahora puede plantearse la cuestión: ¿cómo se ha transformado la organización anterior a los españoles en la actual? Estamos ante un caso de gran similitud y continuidad en determinados aspectos de la estructura social, junto con un radical cambio en las formas culturales que siguieron a la supresión de la guerra, la introducción del sistema español de administración municipal, la erradicación de la religión indígena y la conversión al cristianismo. A riesgo de pecar por exceso de generalización, presentaré como hipótesis de trabajo un modelo simplificado del proceso de cambio ocurrido durante el período colonial y el siglo XIX.

Acepto que la forma española de administración municipal y las cofradías católicas se reconstituyeron y canalizaron según los rasgos principales de la estructura ceremonial y política indígena. El estudio de los indios durante el período colonial nos proporciona algunos datos sobre la forma en que se llevó a cabo este proceso.

Antes que nada, en la época colonial encontramos una continuación directa de los niveles inferiores de la organización indígena, que los españoles mantuvieron para recoger los tributos y organizar las obras públicas (Duran 1951: I 323, II 166, 223; Torquemada 1943: II 545; Gibson 1952: 118-20). Incluso hoy encontramos cargos menores con el titulo de *tequitlato* y *topil,* que son claramente la perpetuación de sus antiguos homónimos. En la nueva organización religiosa, los misioneros centraron sus esfuerzos en los jóvenes, a quienes reunían para darles instrucción y utilizarlos en tareas serviles en la iglesia, de la misma forma que hacía el sacerdote indígena (Duran 1951: II 113).

En los niveles medio y alto de la jerarquía, la introducción del sistema español de administración municipal tuvo como consecuencia lo que llamaré el gobierno dual, es decir, que el antiguo grupo dominante continuó en el poder al mismo tiempo que los funcionarios del recién introducido sistema eran a su debido tiempo elegidos, *y* ambos grupos de funcionarios unidos constituyeron el cuerpo administrativo de la ciudad. Estoy pensando aquí en una situación similar a la que existe actualmente en los altos de Chiapas, donde los funcionarios municipales, cuya existencia exige la actual ley del Estado, gobiernan junto con y subordinados a un cuerpo más complejo de funcionarios que constituye el gobierno tradicional, que a su vez es claramente una mezcla de elementos precolombinos y elementos coloniales (Aguirre Beltrán 1953: 122-40; Pozas 1959: 133-53). Los archivos administrativos, que suponen el grueso de las fuentes históricas, proporcionarán por supuesto mejores datos sobre la organización burocrática legal que sobre los cargos o títulos tradicionales y consuetudinarios. Puesto que los nuevos cargos eran electivos, nada impedía la continuidad de los antiguos métodos de alcanzar cargos. Cierto número de diferencias locales en el sistema de elegir funcionarios se ha dicho que provienen de la costumbre española, y debe atribuirse a la práctica india. En muchas ciudades, la antigua exigencia del status de noble para los altos cargos continuó rigiendo durante el período colonial; y aunque los nuevos cargos eran de duración anual y tenían prohibida la reelección durante los dos años siguientes, existen pruebas claras de que el mismo grupo de personas disponía repetidamente de todos los altos cargos de la nueva administración, alternándoselos entre ellos. Algunos de los antiguos cargos fueron identificados con los nuevos. El antiguo *tlatoani,* por ejemplo, fue durante algún tiempo el *gobernador* del sistema español, y probablemente las funciones del antiguo *tecutlatoque* y del *achcacauhtin* se identifica-

ron con los nuevos *alcaldes* y *regidores* (Zavala y Miranda 1954: 80-82; Chávez Orozco 1943: 10; Gibson 1952: 112).

El viejo sistema de ganar prestigio mediante el patronazgo de ceremonias también continuó. Mientras que la ofrenda de víctimas para los sacrificios como sistema para adquirir status fue erradicada, la práctica concomitante de dar fiestas y patrocinar las funciones religiosas es anotada en los primeros tiempos coloniales por los misioneros, que vieron en ella una continuación de las costumbres precolombinas. La bien documentada identificación de los dioses indígenas con los santos católicos y, en consecuencia, de sus respectivos rituales, también debió ser una consecuencia de la transferencia del valor y el prestigio social de dar fiestas y ejercer el patronazgo de las antiguas ceremonias a las nuevas. La consecución del status de *principal* por individuos de origen plebeyo que habían ocupado altos cargos también está documentada en el primer período colonial (Duran 1951: 125-26, 266; Sahagún 1938: III 299-301; Zavala y Miranda 1954: 61).

Una vez establecido este sistema de gobierno dual, existieron las condiciones para la gradual mezcla y transformación de los elementos indios y españoles en una estructura más estrechamente integrada. El cambio más importante a todo lo largo de los tiempos coloniales y del siglo XIX fue la eliminación de la nobleza como grupo diferenciado que heredaba el rango, la propiedad privada de tierras y derechos exclusivos a los cargos, con la consecuente apertura de toda la jerarquía a todos los habitantes de la ciudad. El proceso se inició al principio de la época colonial, sobre todo porque la conquista española destruyó todas las grandes unidades políticas, separándolas de sus caciques y rebajándolas al nivel campesino de organización, con la consiguiente pérdida en número e importancia para la nobleza indígena, especialmente en todos los antiguos centros políticos. Igual importancia tuvieron los esfuerzos de los plebeyos por eliminar las restricciones que tenían impuestas y conseguir desbancar a la nobleza del control de la ciudad. Este proceso se inició en el siglo XVI, pero la desaparición final de la nobleza indígena, sin embargo, no tuvo lugar hasta el siglo XIX, cuando la independencia abolió los privilegios legales de los caciques indios (Chávez Orozco 1943: 14-15; Gibson 1960).

Un segundo cambio fue la decadencia de la propiedad comunal que se utilizaba para financiar las funciones públicas. En los primeros tiempos, el excedente de los tributos y las tierras o el ganado público de las ciudades y de las hermandades religiosas proporcionaban una cantidad importante de riqueza que se consumía en la organización ceremonial. La pérdida de estas propiedades públicas aumentó la importancia del patronazgo individual de las funciones públicas. Así es como el término *mayordomo*, originalmente administrador o gerente de una propiedad comunal, se ha convertido en la denominación general del individuo que patrocina con su propia riqueza una ceremonia religiosa.

Estos dos rasgos, igualdad de oportunidades para todos de alcanzar altos cargos y el hecho de que el titular del cargo corra con los gastos del cargo, son los que hemos definido como los elementos clave del moderno sistema de escala.

En el sistema colonial español, las comunidades indias, o las repúblicas indias, como se las llamaba, fundamentalmente eran similares a las reservas de las demás zonas coloniales: la tierra era una propiedad común para uso exclusivo de la comunidad, y la comunidad era colectivamente responsable del pago de los tributos y el abastecimiento de mano de obra. Estos fueron los rasgos clave del desarrollo de la aldea (o *municipio)* en cuanto unidad social y cultural básica, que Tax ha comparado con las tribus (1937: 433-44), y también explican el desarrollo del sistema de escala según las líneas descritas que implican compartir entre los habitantes de la aldea los gastos ceremoniales y administrativos. Esto forma parte del reparto igualitario entre todos los miembros de las cargas impuestas a la comunidad por el Estado.[3] El sistema de escala también tiene un valor de supervivencia en el sentido de que mantiene a la comunidad unida al controlar la diferenciación interior, económica y social, que tiende a destruir la comunidad, mientras que las condiciones económicas y sociales exteriores no permiten su total asimilación en una sociedad mayor. Después de la desaparición del sistema de tributos, éste es el valor superviviente que ha mantenido unidas a las comunidades indias, aunque cada vez retrocediendo más hacia zonas marginales. La triunfal introducción del sistema español de organización de las aldeas en Mesoamérica se basa en el hecho de que pudo adaptarse a la estructura social india existente, como he tratado de demostrar. También resultó ser muy adecuado para la transformación de las sociedades indígenas en comunidades campesinas autónomas, igualitarias y democráticas.

Muchas veces se ha dicho que Mesoamérica, dada la riqueza de datos arqueológicos, históricos y modernos, es un terreno ideal para el estudio del cambio cultural a lo largo de un período de tiempo largo. Sin embargo, el hecho es que el estudio de los indios precolombinos, coloniales y modernos ha sido por regla general llevado a cabo por especialistas que *se* centraban sobre asuntos muy distintos y que tenían poca problemática en común. He tratado de identificar un rasgo fundamental de la organización social de los indios mesoamericanos en todas las etapas y de esbozar el curso principal de su evolución. Si bien sigue necesitándose mucho más trabajo en todos los aspectos de los períodos históricos y las regiones rela-

3. Este reparto entre los miembros de las cargas impuestas por el Estado a la comunidad campesina fue considerado por M. Weber (1950: 19-24) responsable del desarrollo de un tipo de organización campesina comunista. El tratamiento de Eric Wolf (1957) de los campesinos mesoamericanos *y* javaneses es el mejor estudio comparativo de este tipo de proceso.

clonadas con nuestro tema, ahora se pueden adelantar algunas consecuencias generales de nuestros hallazgos.

Nos hemos ocupado de un proceso que implica tanto la continuidad de ciertos aspectos de la organización social como el cambio radical de otros. El cambio o la continuidad serán más o menos resaltados según si se considera la estructura, la forma o la función de una institución social. Nosotros hemos resaltado la continuidad de los principios estructurales relativos al funcionamiento de la escala, puesto que ésta es el hilo que conecta las formas precolombinas con las formas modernas de organización política y ceremonial. Pero la introducción del culto católico y de las formas españolas de administración municipal significan un cambio radical de la forma cultural de determinados cargos o actividades en los que se concretiza la estructura. En los segmentos campesinos de la sociedad anterior a la llegada de los españoles, con poca o ninguna estratificación social, ésta debe haber sido la transformación fundamental. En los centros políticos estratificados, por el contrario, la estructura social total dentro de la cual operaba el sistema de escala fue radicalmente transformado al convertirse las sociedades indias en parte de la sociedad colonial o nacional *y* ser reducidas al nivel de organización campesina. Junto a esto, un cambio fundamental tuvo lugar en la función de sistema de escala en relación con la estructura social total. La escala pasó de ser un mecanismo para la selección de personal, o para la revalidación de los derechos heredados a un alto cargo dentro de una sociedad estratificada e independiente, a ser un mecanismo para compartir las responsabilidades entre los miembros de un segmento no estratificado, de una comunidad campesina incluida en una sociedad más amplia.

Todos estos cambios formaron parte de lo que habitualmente se define como un caso de aculturación. No obstante, no puede estudiarse bien en términos de rasgos culturales que se traspasan de una parte a otra entre dos culturas en contacto, relegando a telón de fondo la estructura social que pone en contacto a los pueblos. Más fructífero que el habitual concepto de aculturación como contacto intercultural es el concepto de sociedad plural, formada cuando las antiguas sociedades independientes, con sus distintas tradiciones culturales, fueron incluidas en un sistema social más amplio. El análisis de la situación de contacto como una estructura social más amplia se convierte entonces en la principal tarea del estudio sobre la aculturación. Los cambios de la estructura social interna y de la cultura de una sociedad anteriormente independiente estarán entonces determinados por el lugar que les toque ocupar en la nueva sociedad más amplia. La importancia de la estructura social en la aculturación fue pronto resaltada (en 1940) por Radcliffe-Brown (1952: 201-2), pero como recientemente ha señalado Spicer (1958: 433), muchas veces se ha olvidado *(cf.* también Smith 1957). En nuestro caso, la transformación de la jerarquía políticoceremonial está en función directa de la ruralización de los

indios mesoamericanos: el hecho de que unas sociedades antes estratificadas se convirtieran en comunidades campesinas no estratificadas dentro de un sistema social más amplio,

BIBLIOGRAFÍA

AGUIRRE BELTRÁN, GONZALO 1953, *Formas de gobierno indígenas.* México: Imprenta Universitaria.

CÁMARA, FERNANDO 1952, «Religious and Political Organization», en Sol Tax (ed.), *Heritage of Conquest; The Ethnology of Middle America.* Glencoe, I11.: Free Press.

CARRASCO, PEDRO 1952, *Tarascan Folk Religion: An Analysis of Economic, Social and Religious Interactions,* Middle America Research Institute Publication 17. Nueva Orleans: Tulane University.

— 1957, *Some Aspects of Peasant Society in Middle America and India,* Kroeber Anthropological Society Papers 16.

CHÁVEZ OROZCO, Luis 1943, *Las instituciones democráticas de los indígenas mexicanos en la época colonial.* México: Ediciones del Instituto Indigenista Interamericano.

CHIMALPAHIN QUAUHTLEHUANITZIN, DOMINGO FRANCISCO DE SAN ANTÓN MUÑÓN 1889, *Annales de Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpahin Quauhtlehuanitzin.* Sexta y séptima relaciones (1258-1612) publicadas y traducidas según el manuscrito original por Rémi Simeón. París: Maisonneuve et Leclerc.

— 1958, *Das Memorial breve acerca della fundación de la ciudad de Culhuacan, und weitere ausgewählte Teile aus den «Diferentes historias originales»* (Manuscrit mexicain n.° 74, París). Texto azteca con traducción alemana por Walter Lehman y Gerdt Kutscher. Quellenwerke zur alten Geschichte Amerikas 7. Stuttgart: W. Kohlehammer.

CLARK, JAMES COOPER (ed. y tr.) 1938, *Codex Mendoza.* (El manuscrito mexicano conocido como la Colección de Mendoza, conservado en la Bodleian Library, Oxford, 3 vols.) Londres.

DURÁN, DIEGO 1951, *Historia de las Indias de Nueva España, 2* vols. México: Editora Nacional.

FONT, JOSÉ MARÍA 1952, «Municipio medieval, municipio moderno, municipio indiano», en *Diccionario de Historia de España,* vol, 2 Madrid: Revista de Occidente, 593-602.

GIBSON, CHARLES 1952, *Tlaxcala in the Sixteenth Century,* New Haven: Yale University Press.

GÓMEZ DE OROZCO, FEDERICO (ed.) 1945, «Costumbres, fiestas, enterramientos y diversas formas de proceder de los Indios de Nueva España», *Tlalocan 2,* 37-63.

IXTLILXOCHITL, FERNANDO DE ALVA 1952, *Obras históricas, 2* vols, México: Editora Nacional,

MONZÓN, ARTURO 1949, *El calpulli en la organización social de los Tenochca.* México: Instituto de Historia.

MOTOLINIA, TORIBIO DE 1930, *Memoriales.* Documentos históricos de Méjico, I. México.

— 1941, *Historia de los indios de Nueva España.* México: Salvador Chávez Hayhoe.

POMAR, JUAN BAUTISTA 1941, «Relación de Tetzcoco», en *Relaciones de Texcoco y de la Nueva España.* México: Salvador Chávez Hayhoe,

POZAS, RICARDO 1959, *Chamula, un pueblo indio de los altos de Chiapas,* Memorias del Instituto Nacional Indigenista, 8. México.

RADCLIFFE-BROWN, A. R. 1952, *Structure and Function in Primitive Society.* Londres: Cohen & West.

SAHAGÚN, BERNARDINO DE 1938, *Historia general de las cosas de Nueva España*, 5 vols. México: Pedro Robredo.

— 1951, *Florentine Codex,* Libro 2: *The Ceremonies,* ed, y tr. por Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble, Monographs of the School of American Research 14, Parte 3. Santa Fe.

— 1954, *Florentine Codex*, Libro 8: *Kings and Lords*, ed. y tr. por Arthur J. O, Anderson y Charles E. Dibble. Monographs of the School of American Research 14, Parte 9. Santa Fe.

— 1959, *Florentine Codex,* Libro 9: *The Merchants,* ed, *y* tr. por Charles E. Dibble y Arthur J. O. Anderson, Monographs of the School of American Research 14, Parte 10, Santa Fe.

SMITH, M. G. 1957, «The African Heritage in the Caribbean», en Vera Rubin (ed,), *Caribbean Studies: A Symposium,* Institute of Social and Economic Research, Jamaica, B. W. I., University College of the West Indias, 34-46.

SPICER, EDWARD H. 1958, «Social Structure and Cultural Process in Yaqui Religious Acculturation», *American Anthropologist* 60, 433-41.

TAX, SOL 1937, «The Municipios of the Midwestern Highlands of Guatemala», *American Anthropologist* 39, 423-44.

TEZOZOMOC, HERNANDO ALVARADO 1878, *Crónica Mexicana.* México: Ireneo Paz.

— 1949, *Crónica Mexicayotl,* tr. por Adrián León, México: Imprenta Universitaria.

TORQUEMADA, JUAN DE 1943, *Monarquía indiana,* 3 vols. México: Salvador Chávez Hayhoe.

TOUSSAINT, MANUEL, FEDERICO GÓMEZ OROZCO y JUSTINO GERNANDEZ 1938, *Planos de la ciudad de México, siglos XVI y XVII; estudio histórico, y bibliográfico.* México: Instituto de Investigaciones Estéticas.

WEBER, MAX 1950, *General Economic History.* Glencoe, I11, Free Press.

WEITLANER, R. J. y CARLO ANTONIO CASTRO 1954, *Papeles de la Chinantla: Mayultianguis y Tlacoatzintepec,* Museo Nacional de Antropología, Serie Científica 3. México,

— y C. HOOGSHAGEN 1957, «Grados de edad en Oaxacl», *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos.* 16, 183-209,

WOLF, ERIC R., 1957, «Closed Corporate Peasant Communities in Mesoamerica and Central Java», *Southwestern Journal of Anthropology* 13, 1-18.

ZAVALA, SILVIO y JOSÉ MIRANDA 1954, «Instituciones indígenas en la colonia» en Alfonso Caso *et al.* (eds.), *Métodos y resultados de la política indige-nista en México*, Memorias del Instituto Nacional Indigenista 6, México.

ZURITA, ALONSO DE 1941, «Breve y sumaria relación de los señores y maneras y diferencias que había de ellos en la Nueva España», en *Relaciones de Texcoco y de la Nueva España*, México: Salvador Chávez Hayhoe, 65-205.

OWEN LATTIMORE

ORÍGENES DE LA GRAN MURALLA CHINA: TEORÍA Y PRACTICA DE UN CONCEPTO DE FRONTERA

La Gran Muralla China se desarrolló a partir de un sistema de fronteras amuralladas más antiguo, al que en general se ha prestado poca atención,[1] a pesar de los notables avances realizados en los últimos años, especialmente por parte de los investigadores chinos, en el campo de la crítica de textos, en el de la identificación geográfica de las antiguas toponimias, y en el de la clarificación de la secuencia histórica de las relaciones entre los chinos y los diversos pueblos «tribales».[2] En la actualidad es posible utilizar este rico material crítico e instrumental con vistas al ulterior desarrollo del descubrimiento y la especulación.

1. Para una introducción al tema, ver Hsü Chü-Ch'ing, «Peipieng Ch'ang ch'eng Koao», en *Shih-Hsüch Nienpao* (Un estudio de la Gran Muralla Norte) de la Sociedad Histórica de la Universidad de Yenching, t. I (1929). Véase también *Chung-Kuo Ch'ang-Ch'eng Yen-ko K'ao* (Estudio sobre el desarrollo de la Gran Muralla) de Wang Kuo-Lang, Shanghai, 1928: los numerosos mapas de líneas son especialmente útiles, pero el autor tiende a aventurarse demasiado en sus conclusiones. El mejor atlas es el *Chung-kuo Li-tai Chiung-yü Chang-cheng Ho-t'u* (Atlas histórico de limites administrativos y guerras) de Ou-Yang Ying, 3ª ed., Wunchang, 1933. Véase igualmente *Historical and Commercial Atlas of China,* de Albert Hermann. Harvard-Yengching Ins. Monograph Ser. I (Cambridge, Mass. 1935) (revistado en *Geogr. Rev.,* XXVII, 1937, pp. 515-17). Me hallo especialmente obligado con el Sr. T'ung Kuei-T'ing de la Universidad de Tsing Hua por su informe (manuscrito) de las recientes publicaciones chinas y por su ayuda en la verificación de referencias de fuentes antiguas.

2. Ver, por ejemplo, los archivos de la *Yü Kung* (Geografía Histórica China) publicados en Peiping por la Sociedad China de Geografía Histórica. Un importante intento de redefinición de las grandes categorías tribales y geográficas de los pueblos no chinos con quienes hubieron de entendérselas los chinos en los tiempos pre-clásicos ha sido recientemente llevado a cabo por Fu Ssu-Nien, en su «I Hsia Tung Hsi Shuo» (teorías occidental y oriental del I y el Hsía), publicado en *Ch'ing-chu Ts'ai Yüan-p'e Liu-shib-wu Sui Lün-wen Chi* (Estudios ofrecidos a Ts'ai Yuan-p'ei por sus sesenta y cinco años) (Peiping, 1936), II, pp. 1093-1133.

¿Qué factores dentro de la sociedad china promovieron el desarrollo de la Gran Muralla como forma de delimitación fronteriza? Una vez la línea principal de la Gran Muralla establecida, lo que implica la idea de una frontera absoluta e inamovible, ¿será posible establecer si, de alguna manera, los diversos factores que pueden ser detectados en la base fundamentalmente agrícola de China o en la vida de pastoreo nómada de los pueblos de las estepas ayudan a explicar la forma como, siglo tras siglo, a través del flujo y el reflujo de las conquistas, este inherentemente inmutable tipo de frontera fue siendo obliterado, reestablecido y modificado?

Cuando el problema se plantea de esta manera, dos principales problemas saltan a la vista. En primer lugar, la historia de «la» Gran Muralla hace inmediata referencia a las relaciones entre la China «civilizada» y agrícola y los pueblos «bárbaros» de Asia Central, Mongolia y Manchuria, de economía fundamentalmente agrícola pero en parte también de origen forestal.[3] En segundo lugar, y en contrapartida, los sistemas de fronteras amuralladas que precedieron a «la» Gran Muralla no pueden ser enteramente atribuidos a las guerras entre chinos y «bárbaros». Entre las más antiguas de estas murallas, pueden contarse las que corrían de norte a sur, separando un Estado chino de otro. Existía incluso una muralla que bloqueaba el acceso del río Amarillo al valle del Yangtsé, entre la cabecera del río Han y la del río Huai, dividiendo el Estado dominante del Sur, Ch'u, de los Estados del Norte de China.

La tendencia china a las fronteras rígidas

En este punto, y de acuerdo con el doble problema expuesto, puede establecerse una doble hipótesis de trabajo. Tiene que haber algo interno al proceso histórico mismo del Estado en China que ha favorecido la evolución de las fronteras amuralladas, independientemente de la existencia de relaciones hostiles entre los chinos y los demás pueblos cuyos modos de vida resultaban incompatibles con los suyos; y esta tendencia a la formación de fronteras rígidas debe tener algo que ver con el factor espacio. Tiene que haber sido una especie de falta de confianza en su espacio de acción la que impulsó a los gobernantes chinos a construir murallas que limitaron su propia expansión, al tiempo que los defendían de posibles ataques. Este factor del espacio no es, sin embargo, una constante. Parece necesario presumir que fueron los cambios económicos, sociales y políticos que hicieron posible una gran ampliación del campo de

3. Los manchúes, por ejemplo, eran al principio un pueblo de los bosques. Para su origen como habitantes del bosque y la economía recolectora y cazadora de los mongoles antes de Gengis Khan, ver V. Y. Vladimirstov, *Obshchestvennyi stroi mongolov; mongol'skii kochevoifeodalizm* (Estructura social de los Mongoles: E1 feudalismo nómada Mongol). Leningrado, 1934.

acción, los que contribuyeron a la creación en China de un Estado imperial que integraba todos los pequeños Estados nacionales del período clásico. Posteriormente, una limitación continua del campo de acción constriñó la expansión china a lo largo de la frontera norte, mientras en el sur los chinos mantuvieron en los siglos subsiguientes y siguen manteniendo hoy un lento pero masivo avance, llevando consigo las técnicas agrícolas chinas y asimilando socialmente los diversos pueblos no chinos absorbidos en dicho avance.

Fue tan sólo en el norte donde el esfuerzo por conservar una frontera rígida se mantuvo. Puede decirse que la historia de la frontera de la Gran Muralla no ha hecho sino perpetuar la acción de aquellas fuerzas que, en fases anteriores, promovieron en la sociedad china la construcción de murallas de separación entre los distintos Estados nacionales chinos. Al mismo tiempo las rígidas fronteras políticas amuralladas se moldeaban según la diferenciación geográfica china entre las cuencas de los ríos, caracterizadas por una economía agrícola intensiva, principalmente agricultura de regadío, y las regiones esteparias del norte, con su economía extensiva de pastoreo. Esta distinción se mantiene como regla general, si bien el carácter de las regiones norteñas se veía modificado a este y norte por bosques que favorecían una economía cazadora y, en algunos puntos, el especial nomadismo de los criadores de renos (en el norte de Manchuria, Mongolia y Urianghai, muy próximos a Siberia tanto por el clima como por otras características). Al oeste se situaba la variante que suponen los oasis del Turkestán chino, donde existían condiciones favorables para una agricultura intensiva, pero a escala mínima y por completo insuficiente para servir como base para la formación de grandes Estados nacionales. Es preciso, pues, tener siempre presente la geografía social de los pueblos agricultores, pastores y cazadores, así como la geografía física de los grandes ríos y llanuras de China, los bosques mixtos, las llanuras pantanosas, las estepas de Manchuria y las de Mongolia (que dan paso a las zonas de bosques más al norte), los oasis y desiertos del Turkestán chino, y especialmente la alta y fría meseta del Tíbet.

Puesto que no es posible tratar en un solo artículo la totalidad del tema,[4] me limitaré a mencionar de la más breve forma posible las fases primitivas de las fronteras amuralladas en China, para pasar a discutir más extensamente la interacción de la geografía física y la geografía social en la historia de la frontera unificada de la Gran Muralla.

4. El material que aquí presento forma parte de un estudio más general titulado «The Inner Asian Frontiers of China», en el que he estado trabajando durante años. El trabajo de campo, los estudios lingüísticos y la investigación de fuentes han sido sufragados por el Social Science Research Council, el Harvard-Yengching Institute y la Simon Guggenheim Memorial Fundation, así como con ayudas de la American Geographical Society y la Royal Geographical Society. Un primer volumen del mismo se encuentra preparado para su publicación, bajo los auspicios del Research Council of the Institute of Pacific Relations.

La China de los Estados feudales

Todo a lo largo del período clásico, que según se admite generalmente se extendió entre los siglos XII y III a. C., y en parte también, pero en menor medida, durante el período pre-clásico,[5] China fue nominalmente un imperio, en el que el poder político real se repartía entre una serie de Estados relativamente pequeños. Era una China cuya extensión apenas alcanzaba el valle del Yangtsé. Los Estados que la componían suelen ser denominados «feudales», descripción suficientemente válida con tal de tener en cuenta que las características que hacen posible usar el término «feudalismo» al mismo tiempo para Asia y para Europa están a su vez contrapesadas por sus mutuas diferencias, que fueron haciéndose cada vez mayores según la evolución de China se alejaba de la de Europa.

5. Las excavaciones de Anyang, en Honan, han añadido mucho material nuevo para el estudio del período preclásico hasta aproximadamente el siglo XIV a. C. Para inscripciones y otros materiales de este período, las principales fuentes son las publicaciones, en chino, de la Academia Sínica. La publicación más reciente en inglés es el trabajo de H. G. Creel *The Birth of China.* Londres, 1936, que contiene una

En el período de los Estados contendientes, entre los siglos V y III a. C., los Estados feudales separados alcanzaron su límite de máximo desarrollo, pasando de la antigua forma feudal a una nueva forma de tipo nacional. En este proceso, los Estados más débiles fueron absorbidos por los más poderosos. La unificación política se realizó de manera más rápida en el sur, quizá no tanto debido a una más temprana madurez cuanto a la falta de una estructura económica y social lo suficientemente fuerte como para mantener separados los Estados. Como consecuencia de esto, el estado de Ch'u, tomando como base el Yangtsé, extendió sus conquistas por el norte hasta el territorio situado entre los ríos Han y Huai, dos o tres generaciones antes de que el norte, donde el poder estaba dividido entre varios Estados que construían murallas entre sí tanto como contra los bárbaros, terminara su unificación política. En el siglo III, el Estado de Ch'in, situado no precisamente en el centro geográfico del desarrollo histórico chino, sino en el margen noroccidental del mismo, sometió todos los Estados cuasi-nacionales, creando la forma primitiva del Estado imperial, dinástico y burocrático que ha sido la figura política dominante de todo el desarrollo chino. Fue a partir de este momento cuando la construcción de murallas dentro de China terminó, pasando entonces a construirse exclusivamente en la frontera con las estepas, si bien la frontera política nunca llegó a ser tan rígida como la delimitación de la misma por medio de fortificaciones permitiría suponer.

Base agrícola y formas sociales

El perfil político que hemos trazado hace referencia tan sólo a la historia social, que es preciso comprender para otorgar un sentido real a la puramente romántica imagen de los chinos y los bárbaros, eternamente divididos por una muralla. Por lo que hace al enfoque constructivo, es necesario referirse al trabajo de Wittfogel,[6] de importancia capital para comprender la estructura geográfica dentro de la cual nació y maduró la sociedad china. Las tierras de loess de Shensi, dice Wittfogel, en los valles del Wei y otras corrientes tributarias del cauce medio del río Amarillo,

bibliografía de fuentes chinas. Puede verse también «Soldiers and Scholars in Ancient China», del mismo autor, *Pacific Affairs*, VIII, 1935, pp. 336-343. Para la datación de la primitiva historia china pueden verse las páginas 242 y 246 del trabajo de C. W. Bishop, «The Chronology of Ancient China», *Journ. Amer. Oriental Soc.*, LII. Las conclusiones de Bishop son aceptadas por K. A. Wittfogel en «The Foundations and Stages of Chinese Economic History», *Zeitschr. für Sozialforschung*, IV (París, 1935).

6. K. A. Wittfogel, «Wirtschaft und Gesellschaft Chinas», I, en *Schritften des Instituts für Sozialforschung an der Univ. Frankfurt A. M.*, III (Leipzig, 1931). También el ya citado «Foundations and Stages of Chinese Economic History».

favorecieron un pronto desarrollo de la agricultura realizada con implementos no demasiado desarrollados, puesto que el suelo no daba lugar al crecimiento de un bosque espeso que tuviera que ser previamente despejado. La agricultura de esta región tendió sobre todo a desarrollar desde sus más primitivos estadios la técnica de la irrigación, única que puede proporcionar la cantidad justa y regular de agua, para un suelo cuya química sólo requiere de agua para mantener su fertilidad y en una región donde las lluvias son irregulares.[7] En semejantes condiciones, una sola familia con simples instrumentos de piedra podía cavar pequeñas zanjas para la irrigación.

Cuando la sociedad que creció sobre estas bases comenzó a expandirse por el cauce bajo del río Amarillo, topó con condiciones distintas, pero no demasiado, de las anteriores. La irrigación era menos importante que la construcción de diques para contener las crecidas y de zanjas para drenar las zonas pantanosas. No fue difícil adaptar a las nuevas condiciones tanto las técnicas desarrolladas por las obras de irrigación en el país del loess, como las formas sociales que la importancia de los trabajos de ingeniería había promovido en la comunidad agrícola. Las formas sociales, a su vez, según iban creciendo y madurando, mostraban una afinidad por los aspectos peculiares de la agricultura y de la técnica, cuya elaboración se iba efectuando a costa del abandono de los aspectos alternativos.

Irrigación y drenaje pueden haber tenido su origen en el trabajo familiar a escala primitiva, pero es imposible imaginar cómo pueden haber cambiado el carácter agrícola de una amplia región sin contar con el trabajo colectivo. La sociedad que vivió en China por aquella época tiene que haber provisto grandes reservas de mano de obra para trabajos públicos, principalmente bajo la forma de trabajo de *corvée* impagado. El sistema familiar fomentó la producción de niños con vistas a proporcionar una mano de obra barata y abundante. Esto, a su vez, minimizó la demanda de maquinaria como forma de ahorro de trabajo humano, y promovió la aplicación de este mismo trabajo a la agricultura intensiva. El grano fue la mercancía básica, y la acumulación y almacenamiento de granos fueron los que hicieron posible la reunión de millares de trabajadores que llevaron a cabo los trabajos de irrigación y de drenaje. La ampliación de los canales de irrigación para servir como canales navegables abarató el transporte de granos, al tiempo que desalentaba la construcción de carreteras. No obstante, mientras que el grano era transportado a enormes distancias con el fin

7. «En la China del noroeste, donde el índice normal de precipitaciones es de aproximadamente unos 250 mm., es igualmente probable que las precipitaciones de la temporada de lluvias del año siguiente sean tan bajas como 160 mm. En tales condiciones las posibilidades que un granjero tiene de conseguir una buena cosecha son más bien escasas» (Coching Chu, «The Aridity of North China», *Pacific Affairs,* VIII, 1935. pp. 206-217; la referencia pertenece a la p. 217).

de garantizar el suministro de las capitales,[8] el comercio en sí, excepto por lo que hace a unas pocas mercancías como sal, té y hierro, fue manifiestamente un intercambio, sobre distancias cortas, de los productos agrícolas y las manufacturas artesanas de las ciudades provinciales. En el panorama político de China, en consecuencia, la villa rural ha estado siempre dominada por la ciudad amurallada, situada en medio del campo y no demasiado lejos —en algunos lugares a no más de uno o dos días de distancia, por malas carreteras, según la intensidad de la agricultura y la densidad de la población— de otra ciudad amurallada exactamente igual.

La ciudad amurallada dentro de la estructura política

El elemento primario en la esfera de acción económica y social, política y militar, es por consiguiente 1a ciudad amurallada. La posterior evolución de los Estados nacionales se llevó precisamente a cabo por medio de la creación de una pirámide «real», en la base de la cual se situaba un grupo de pequeñas unidades regionales, cada una de ellas dominada por una ciudad amurallada. Fue justamente el esfuerzo por hacer estas unidades más amplias tan permanentes como la ciudad amurallada lo que condujo a la construcción de las primeras «grandes murallas» que en el norte separaban Estado de Estado, separando la China agrícola, con sus ciudades amuralladas, de la estepa abierta, en la cual no existían ni ciudades amuralladas, ni ríos para la irrigación, ni canales para el transporte de grano. Esta fase constituyó tan sólo un estadio transitorio en el proceso de evolución. El paso siguiente fue la creación de una aún más masiva pirámide de poder «imperial», basada en una unificación mucho más amplia de las regiones homogéneas y de las ciudades amuralladas. A partir de entonces no fue ya preciso construir murallas para dividir las regiones. En el interior quedaron sólo las ciudades amuralladas, exteriormente la Gran Muralla que protegía la agricultura frente a los pueblos de las estepas.

La supervivencia de las ciudades amuralladas muestra que la unificación imperial en realidad no llegó a superar totalmente la estructura celular de las pequeñas unidades regionales. Esto sucedió en parte porque las familias gobernantes siguieron la evolución del orden social atrincheradas en sus antiguas posiciones de privilegio, logrando mantenerse incluso frente a los intereses del poder imperial y sus demandas de autoridad centralizada. Fue mediante la hábil combinación de una cualificación profesional para el oficio con el principio de sucesión familiar (aunque sin conservar los títulos hereditarios que distinguían a la aristocracia

8. Ch'ao-ting Chi, *Key Economic Areas in Chinese History*, Londres, 1936.

feudal) cómo dichas familias mantuvieron su continuidad. En primer lugar, los trabajos públicos llevados a cabo en condiciones de trabajo forzado superaban incluso la capacidad de los mayores propietarios feudales. Dichos trabajos exigían una clase profesional de administradores. Podemos observar, de paso, que muy probablemente los complicados cómputos, recuentos, distribuciones y demás actividades contables favorecieron, al igual que en Egipto, el desarrollo de un método de escritura «profesional», excesivamente complejo, que capacitaba a los escribas a mantener una posición aparte del resto de la sociedad.[9] Las más altas posiciones dentro de esta clase daban empleo adecuado a los miembros de lo que había sido la aristocracia feudal. Esta última había generado una clase de ricas familias terratenientes que, generación tras generación, hacían ingresar algunos de sus hijos en la vida oficial, como administradores profesionales, mientras la familia en sí misma permanecía como unidad afincada en el fundo. Las rentas, los emolumentos oficiales y la habilidad, tanto en cuanto miembros de la nobleza terrateniente como en cuanto burócratas profesionales, para rehuir el peso de los impuestos y de las prestaciones de trabajo,[10] formaban la triple base del poder económico y social de esta clase.

La esfera de acción del Estado

Cuando todas las características hasta ahora mencionadas se colocan juntas, es posible observar que la competencia del Estado en China, en cualquier momento, era función de un orden perfectamente establecido en los siguientes campos: una agricultura intensiva, aún más intensificada merced a los trabajos públicos de irrigación, drenaje y transportes por agua, que producía un excedente de grano, cuya concentración determinaba la concentración del poder político; exportación en gran escala del excedente agrícola para su almacenamiento en los graneros imperiales, que tiene como contrapartida el intercambio de productos de primera necesidad, sobre espacios limitados, entre los distritos rurales y las ciudades provinciales y regionales (cada una de las cuales era a su vez una fortaleza, con las consiguientes molestias y trabas del componente militar); un sistema social en el que la tierra era la unidad de riqueza pero no de poder, puesto que ni el poder regional de la aristocracia terrateniente ni los intereses metropolitanos de la corte podían operar independientemente de la clase de maestros-burócratas, que en sus propias personas y en su rutina administrativa conjuntaban y adaptaban a sus propios usos nobleza y dinastía.

Un imperio estructurado de esta manera podía expandirse indefinida-

9. Wittfogel: «Foundations and Stages of Chinese Economic History», p. 54.

10. Para la supervivencia de estos fenómenos en la fase moderna, ver «The Rise of Land Tax and the Fall of Dynasties in Chinese History», *Pacific Affairs,* IX (1936) pp, 201-220.

mente, con tal de que cada nuevo territorio adquirido viniera formando ya una unidad homogénea, con su economía a pequeña escala de intercambio local entre el campo y la ciudad, y un excedente para la contribución en gran escala a los centros imperiales de acumulación de grano y a las guarniciones militares. La cultura arrocera del Valle del Yangtsé y del sur en general, aún difiriendo en importantes detalles del cultivo de mijo y trigo del norte, encontraba, no obstante, la misma necesidad de crear por un lado una populosa clase campesina y por otro una auto-perpetuante y auto-selectiva clase de burócratas profesionales, estrechamente ensamblada con la aristocracia terrateniente. La expansión hacia el sur devino, por tanto, una ocupación regular china, tanto en períodos de crisis de las dinastías, como en los períodos de fuerte centralización imperial. Sólo en el norte los esfuerzos de expansión y de defensa se vieron repetidamente frustrados. Los aspectos geográficos y sociales de esta impotencia política es lo que vamos a examinar a continuación.

La unificación de China como Estado imperial

Un notable incremento del espacio de acción fue la primera característica de la unificación de China en el s. III a. C., bajo Ch'in Shih Huang Ti, el «primer emperador». Este puso fin a las naciones-Estado separados, demostrando así que era posible extender la base geográfica de gobierno y al mismo tiempo elevarla a un más alto grado de desarrollo, mediante la concentración de la potencia económica y el empleo de administradores «profesionales» en lugar de los señores feudales hereditarios.[11] Abolió asimismo las fronteras amuralladas del interior, al tiempo que unificaba y refortificaba las murallas del norte que defendían a China frente a los bárbaros. La posibilidad de extender de este modo la base y elevar la altura de la pirámide de gobierno había estado madurando por siglos, pero la rapidez con que se llevó a cabo, mediante las conquistas de Ch´in Shih Huang Tí entre los años 238 y 220 a. C., debe haber resultado avasalladora para la gente de la época. De hecho quedaron aturdidos, y no fue sino hasta pasada una generación cuando la plena respuesta a las nuevas condiciones pudo manifestarse. Para entonces la dinastía Ch'in había caído, casi al tiempo de la muerte de su fundador, y la nueva dinastía, la de los Han,[12] convirtió en permanentes los cambios positivos llevados a cabo por Ch'in Shih Huang Ti. Este afianzamiento fue, no obstante y principalmente, una respuesta a las nuevas posibilidades que las aplastan-

11. Sobre la relación de uno de los más importantes de estos «profesionales» véase J. J. L. Duyvendak, *The Book of Lord Shang: A Classic of Chinese School of Law*, Londres, 1928.

12. Han primitivos u occidentales, del 206 a. C. al 23 d. C.; Han tardíos u orientales, del 25 al 220 d. C.

tes conquistas de Ch'in habían abierto al imperio, y en modo alguno una simple continuación del proceso de conquista.

El excesivo énfasis de lo militar en las conquistas de Ch'in fue la causa de esta pausa reactiva de ruptura y renovación. La potencia militar de Ch'in no era sino el brazo armado de un sistema económico y una organización administrativa y social que se había desarrollado hasta el punto de que el pleno uso de sus posibilidades exigía áreas más extensas y una creciente centralización. Las conquistas de Ch'in con su movilización general en favor del potencial militar habían roto el equilibrio entre economía y sociedad por un lado y el poder militar por otro, alcanzando primero y superando después los límites de la coordinación entre el poder militar del Estado y su poder administrativo de integración. Con el éxito de las conquistas y la desaparición de todo tipo de oposición, ambos poderes comenzaron a diverger. La conquista devino un fin por sí misma, un proceso imposible de detener o de estabilizar. El malestar resultante fue demasiado para la recién levantada fábrica del nuevo imperio, que hizo crisis, permaneciendo, sin embargo, imbatido el poder militar.

La conquista sobrepasa los límites de estabilidad

Puede decirse que cualquier Estado capaz de almacenar una reserva de energía es asimismo capaz, teóricamente, de expansión en medida proporcional a la reserva acumulada. El uso de este poder, no obstante, está condicionado por el carácter de los territorios por donde dicha expansión va a efectuarse. La profundidad de penetración dentro del margen de posibilidades de la conquista debe ser calculada tanto en términos de capacidad de gobernar como en términos de capacidad de conquistar. Los beneficios de la conquista dependen del grado de compatibilidad o disparidad económica y social entre el sistema de Estado de los conquistadores y el territorio y sociedad que éstos intentan subordinar. Debido a las complicadas modificaciones que las citadas circunstancias imprimen a la potencia militar aparente, es más bien difícil para una empresa de conquista alcanzar el punto de equilibrio entre el gasto insuficiente de energía y el derroche abocado al desastre. Esta es una de las razones del fracaso de muchas naciones victoriosas: a medio camino de las conquistas que podrían haber realizado, se ven obligadas a multiplicar guerras inútiles; excediendo el límite de sus posibilidades o sobrevalorando su propio potencial, una guerra o una serie de guerras en vías de éxito pueden fácilmente verse seguidas de repentinas y desastrosas reacciones internas.

Esto fue lo que sucedió en China, como resultado de las victorias de Ch'in, y la reacción se vio reduplicada debido a que Ch'in tomó como base el límite noroccidental del mundo civilizado chino, de modo que el imperio tuvo que ser creado por un movimiento desde la periferia hacia

el interior, produciendo un desplazamiento del centro de gravedad. De esta manera, las conquistas tenían que ser «centralizadas» desde una posición fronteriza y distante. En parte debido a esto, la centralización administrativa no pudo mantenerse con el mero empuje de la conquista militar, resultando que en el esfuerzo por reconvertir el poder del Estado desde una fase de expansión a una de estabilización, el imperio comenzó a resquebrajarse por el lado de la centralización administrativa, sobrepasada con mucho por la conquista militar.

Esto sucedía en la región general de la cuenca del Huai, situada entre los valles de los ríos Amarillo y Yangtsé. Al norte se situaba la región donde los principales cultivos eran el mijo y el trigo (existiendo unas cuantas variedades del primero). Para este tipo de agricultura, tanto el riego como el drenaje eran auxiliares valiosos, y la sociedad de Ch'in no difería en esto de los otros Estados de la región, sino por un más avanzado desarrollo. Al sur se situaba el territorio de Ch'u, el último Estado que se mantuvo en pie contra Ch'in. La base de su agricultura [13] era el arroz, y su desarrollo técnico diferente por tanto de aquel del norte, aunque no incapaz de ser combinado más tarde con aquél, en una economía agraria extensiva basada a la vez en el arroz y el mijo y capacitada para manipular una gran variedad de problemas técnicos en regadío, drenaje, construcción de terrazas, muros de contención y construcción de canales de riego y transporte. Ch'u se había anticipado a Ch'in hasta cierto punto en el desarrollo de un Estado imperial supra-nacional, y aunque en la confrontación final la victoria militar había sido para Ch'in, debido a que su madurez política se veía además acompañada de un progreso económico y una evolución social más avanzadas que las de Ch'u, aún así Ch'in no fue lo suficientemente fuerte para asimilar e integrar en un único imperio los en cierto modo diferentes mundos del norte y el sur de la China (ya que Ch'u era por sí solo el sur).

Norte y sur

Las perturbaciones que asistieron a la caída de la dinastía imperial habían tenido en parte un carácter de reacción del sur contra el norte y, parcialmente, en el norte mismo, un carácter de reacción del centro contra la periferia. La tarea que heredaron los Han —dinastía fundada en el año 206 a. C.—, fue la de soldar la grieta entre norte y sur, reafirmar el centro contra la periferia y, en general, remodelar de forma permanente el Estado imperial. Una vez llevado a cabo todo esto, los campos de arroz del sur quedaron abiertos de forma ilimitada a la penetración china. La

13. Comparar, además de Wittfogel, con C. W. Bishop: «The Beginnings of North and South China», *Pacific Affairs,* VII (1934) pp. 297-325.

conjunción de la agricultura intensiva del norte con la aún más intensiva del sur y la sociedad fundada sobre ella, quedaron definitivamente integrados, bajo control. Los excedentes de grano sustraídos como tributo imperial pudieron ser transportados, de manera efectiva, a enormes distancias. El óptimo teórico de expansión, en resumen, experimentó un aumento progresivo, cuyo factor determinante era la potencia del Estado imperial centralizado.

Con el definitivo desplazamiento de la orientación política del norte hacia el sur, el norte quedó más que nunca claramente delimitado de la estepa «bárbara». Es fácil notar esto en la forma como el compacto y bien coordinado poder administrativo y militar que originalmente había hecho posible el ascenso de Ch'in al poder se pasó de listo en lo que se refiere a la expansión fronteriza. Su fracaso aquí tuvo un carácter distinto al del fracaso en el intento de ligar el valle del Yangtsé a la China septentrional. En el norte el factor potencial social estuvo permanentemente lastrado por un factor geográfico imperativo. La estepa como tal imponía a cualquier chino que entrara en ella un modo de comportamiento social por entero distinto del que imperaba en la línea típica de desarrollo chino, de forma que los chinos de la frontera se vieron condenados, por espacio de veinte siglos o más, a un continuo oscilar entre la orientación tribal propia de la estepa y el modo de vida agrícola propio de la civilización dinástico-imperial china.

Parte de la potencia de Ch'in, por el tiempo de su carrera final hacia el imperio, había sido debida a la perfecta acomodación a la línea de óptima expansión a lo largo de la frontera. El centro de su territorio se situaba en la cuenca del Wei, el Shensi de nuestros días. Al sudeste, en Kansu, en el semioasis de la región Ninghsia y en toda la longitud del borde de la estepa, en la garganta Ordos del río Amarillo, había establecido posiciones fronterizas para hacer frente a los bárbaros de la estepa. Muchas de las tierras ocupadas en estas zonas permanecieron como marginadas, tanto porque habían pertenecido originalmente a tribus bárbaras de pastores no chinos, como porque a causa del suelo, el clima y el suministro de agua permitían, según los casos, o bien una economía extensiva de pastoreo o bien una economía agrícola intensiva. En tales condiciones el factor político era decisivo, y fue la agregación política a Ch'in de tanta sangre tribal la que le otorgó una permanente fama de barbarismo en la historia china.

Este hecho ha oscurecido siempre lo que constituye el principal logro de Ch'in en su período inicial de conquista: el conseguir, en un territorio marginal, atraer a las tribus nómadas hacia un tipo de economía intensiva y una línea de evolución china que demostraron dominar completamente la herencia racial, lingüística y cultural de las tribus mismas, si bien las características del experimento acabaron por teñir al pueblo de Ch'in de un tinte poco chino que llegó a resultar molesto a las más cultivadas gentes

del centro de lo que constituía el mundo chino. Así y todo, podemos ver que la línea de evolución de Ch'in combinaba la sinicización de los pueblos fronterizos con el avance hacia el lógico fortalecimiento del Estado chino en sí mismo, lo que hacía posible extraer fuerza de la frontera en lugar de tener que distraer fuerzas para la defensa de la frontera. Mientras duraron, estas condiciones deben haber contribuido en medida que ahora no es posible calcular, a la reserva del potencial de Ch'in.

Hombres y tácticas en un Estado fronterizo

Para poder entender tanto el período en que Ch'in se conformaba con agotar sus posibilidades dentro de los límites fronterizos, como el período siguiente, en el que la necesidad de estabilización empujó al Estado a sobrepasar estos límites, parece pertinente traer a colación las carreras de dos famosos personajes del Estado de Chao.

El estado de Chao (mapa, p. 344) estaba situado en la parte norte del actual Shansi, durante el período de los Estados Contendientes, que terminó con las conquistas de Ch'in. Dicho Estado se hallaba más o menos en guerra permanente con los bárbaros nómadas de las estepas del norte y habían construido como medio de defensa contra ellos una muralla que más tarde se convirtió en parte de la Gran Muralla. Wu Ling, que gobernó Chao entre los años 325 y 298 a. C. y construyó esta muralla, no se limitó a la defensa estática: «Cambió las costumbres (de Chao), vistió las ropas de los Hu (bárbaros del norte) y entrenó caballerías y arqueros». En una campaña «marchó, vestido de Hu, a la cabeza de los suyos, hacia el noroeste y conquistó parte del territorio Hu en esta región, con la intención de proseguir el ataque hacia el sur... para invadir Ch'in». Lo más asombroso de todo es que él mismo se presentó ante el gobernante de Ch'in, vestido de enviado tribal, con el fin de formarse un juicio personal de su carácter.[14]

Li Mu, Señor del norte del actual Shansi bajo Hsiao Ch'eng, gobernante del Estado de Chao desde 265 a 244 a, C., fue un hombre de frontera del mismo tipo. Estacionó funcionarios para recoger los impuestos sobre la tierra que servían para mantener en pie el ejército. Para la alimentación de sus tropas mataba diariamente varias piezas de ganado y entrenaba a sus hombres en la equitación y en el tiro al arco. Mediante el uso de torres de señales era capaz de concentrar sus hombres donde era necesario. En una campaña fronteriza esparció por el campo rebaños

14. Ver el capitulo 43 de las *Shih Chi* (Memorias históricas) de Ssu-Ma Ch'ien, p. 152 del vol. I de la edición de las *Erh-shih-wu Shih* (Veinticinco Historias-dinásticas) de K'ai Ming, Shanghai, 9 volúmenes de texto y un volumen de índice onomástico; el índice fechado en 1935. Ver también J. J. M. de Groot, *Die Hünnen der Vorchristlichen Zeit,* I, pp. 34-35, que cita este mismo capítulo.

de ganado, para hacerlo aparecer indefenso. Este hecho fue reportado por pequeñas partidas de nómadas (evidentemente, grupos que marchaban comerciando a lo largo de la frontera), y los bárbaros se vieron tentados a intentar una razzia. Con este engaño fueron conducidos a una emboscada y derrotados con pérdidas de más de 100,000 hombres. La consiguiente expansión de la frontera puso a Chao en contacto con tribus que anteriormente habían sido consideradas como demasiado alejadas.[15]

Estas historias describen claramente un territorio fronterizo de agricultura dispersa y economía mixta, en el que las tropas no se alimentan únicamente de harina, puesto que se hace hincapié en la ración de carne. La caballería armada de arcos era el pivote del sistema defensivo, muy móvil y habituado a la rápida concentración sobre un punto, a diferencia del sistema de defensa típico de la Gran Muralla. Las tropas se hallaban entonces tan habituadas a llevar un modo de vida similar al de los nómadas, que no desdeñaban tomar la ofensiva y hacer incursiones en territorio de éstos. Las condiciones fronterizas eran las de una sociedad nómada: libre paso para pequeñas partidas pero no para grupos lo suficientemente grandes como para constituir un peligro. La economía mixta, de pastoreo en parte, queda indicada por la referencia a rebaños suficientemente grandes como para, a la vez, invitar a los nómadas al pillaje y enmascarar la vanguardia de un ejército. Cuando los chinos tomaban la ofensiva, lo hacían según tácticas de guerra puramente nómadas: movilidad de maniobra en campo abierto, emboscada y asalto súbito.

Chao, es evidente, era un Estado fronterizo chino modificado por el contacto con los nómadas, en un territorio en el que la agricultura intensiva de regadío no era la norma. En la parte sur de Shensi estaba situado el valle Fen, uno de los más antiguos centros de regadío de China, pero el efecto de la expansión fronteriza acabó por alejarlo de su antigua base agrícola y, por tanto, de la línea típica de evolución del resto de China. El ejército ganó unas cuantas victorias, pero el Estado como tal acabó por perecer, pues mientras la totalidad de China gravitaba hacia el centro, hacia la creación de una nueva forma centralizada e inclusiva de Estado, el centro de gravedad de Chao estaba en la frontera, lo que ocasionó su retroceso hacia formas de economía extensiva, a contrapelo de la evolución general china hacia formas políticas fundadas en la intensificación creciente.

La conclusión que es posible extraer de la comparación de estos dos ejemplos es que, mientras que Ch'in llevó también a cabo su expansión siguiendo la línea fronteriza, no se aventuró, sin embargo, hasta el punto de verse marginado del curso típico, del desarrollo chino. Muy al con-

15. *Shih Chi,* cap. 81, p. 206 del vol. I de la edición de las «Veinticinco historias» hecha por K'ai Ming. Véase también el largo extracto de la biografía de Li Mu contenida en L. Wieger, *Textes Historiques, 2* vols. (Hien-hien, 1929) vol. I, pp. 195-96, donde, sin embargo, las fuentes no están indicadas. Puede compararse también con *De* Groot, *op cit.,* vol. I, pp. 37-39.

trario, en Ch'in el sector fronterizo gravita hacia el centro, integrándose al movimiento general de desarrollo chino, de forma que, una vez alcanzados los límites de expansión fronteriza favorables, le es posible volverse de nuevo a China, volcando hacia allí todas sus fuerzas, sin verse reducido por la sobreexpansión a la condición de territorio marginal, extravagante con respecto a la tendencia general china y en regresión hacia un tipo de economía extensiva. No quiere esto decir que Ch'in no se viera en sí mismo afectado por su posición fronteriza. De hecho sabemos que la caballería de Ch'in tenía en parte un carácter tribal, lo que constituía precisamente uno de los detalles «no chinos» que explican la aversión china hacia Ch'in (una permanente tradición histórica) como el rudo destructor de todo lo feudal, tradicional y conservador. Lo que parece cierto es que el supuesto «barbarismo» de Ch'in no fue tanto el resultado de la barbarización de la población china original, cuanto de la rápida agregación de grupos tribales que al tiempo que se transformaban en chinos de nuevo cuño provocaban la destrucción del viejo orden social y político chinos. Es muy posible que estos grupos tribales hayan desempeñado un papel histórico especialmente importante, en cuanto que su adaptación a las condiciones chinas en vías de transformación previno la estratificación de intereses creados, estimuló la innovación, y promovió los cambios evolutivos consiguientes en la economía agrícola y la sociedad chinas.

Empuje y presión fronterizos

Una vez conquistada China, el Imperio de Ch'in tuvo que asegurarse con cierta rapidez contra el posible escape de la frontera a la centralización recientemente instaurada. Es posible demostrar que la unificación de las diversas murallas del norte para formar la primera Gran Muralla evitó la ulterior agregación a Ch'in de los pueblos de economía mixta que habitaban en territorios periféricos y que aún no habían sido integrados. Dichos pueblos, incapaces en adelante de asimilarse a China, a causa del intento de fijación de una frontera rígida, resentían de manera intermitente la presión política y militar de las tribus de las estepas lejanas, de carácter estrictamente nómada y pastoril, y economía extensiva de tipo puramente ganadero. La adhesión a estas tribus ocasionó su definitivo alejamiento del modelo de desarrollo chino. El dominio chino a lo largo de la frontera originaba en los mismos habitantes chinos de la frontera el desarrollo de características antievolutivas y anti-chinas. Esta era una tendencia que crecía proporcionalmente a la profundidad de penetración en territorios marginales reacios a la introducción de la agricultura intensiva de riego y de la estructura «celular» en densas poblaciones rurales agrupadas en torno a ciudades amuralladas que subyace a los cánones sociales y a la práctica política del Estado en China. Desde el tiempo de la unificación imperial

bajo Ch'in, a través del cíclico ascenso y caída de dinastías en los siglos siguientes, es preciso tomar en cuenta tanto el *empuje* fronterizo chino como la *presión* de los bárbaros tribales en la frontera, que podía variar desde las razzias locales hasta las invasiones y conquistas propiamente dichas. En este sentido, el bien conocido proceso de «sinicización» de los invasores bárbaros significó tanto el aflojamiento de la presión fronteriza como la integración del escape fronterizo al control del centro, de modo que si no llegó a resolver el problema fronterizo chino, lo transformó al menos en una forma alternativa.

La unificación Ch'in de la frontera de la Gran Muralla, por medio de la aceptación de una población especial fronteriza, de carácter no enteramente chino, comprometía la idea de rigidez que era esencial a la teoría de la Gran Muralla como forma de delimitación. Esto acabó por sobrepasar las posibilidades de acción electiva del recientemente establecido Estado imperial, que al aventurarse más allá de la Gran Muralla, como lo había hecho en el territorio situado entre el Yangtsé y el río Amarillo, dejaba abierta la puerta a la irrupción de los conquistadores victoriosos.

La continua impotencia por conservar el Ordos

El primer emperador y su gran lugarteniente, Meng T'ien, emprendieron a un tiempo la construcción de un sistema de murallas que sirviera para detener las invasiones y la creación de condiciones sociales apropiadas para la guarnición y defensa de la Gran Muralla. Esto iba a conseguirse mediante la agregación al nuevo imperio y a la población que iba adquiriendo cohesión dentro de él de un territorio marginal, disputado, nunca permanentemente poseído ni por chinos ni por bárbaros, y que por siglos ha sido conocido como el Huang Fu o Dependencia de la estepa.[16] La totalidad de la altiplanicie esteparia del Ordos fue colonizada por 30.000 familias chinas, y el nuevo sector fronterizo quedó unido por carretera con la capital de Ch'ín, en la cuenca del Wei.

El irresistible poder militar de Ch'in hizo posible despejar temporalmente la base de oposición tribal. La implantación definitiva requería, no obstante, el establecimiento de 1a economía agrícola china, y esto nada menos que en un territorio que se había resistido por siglos a tal implantación y cuyo suelo y régimen de aguas eran por completo distintos de aquellos en los que las técnicas chinas se habían desarrollado. Para mayor complicación, la expansión dio comienzo precisamente en una época en que la economía china, habiéndose elevado a un más alto nivel de desarrollo, requería una transformación de los antiguos métodos hacia formas

16. Comparar con C. W. Bishop, «The rise of Civitization in China with reference to its Geographical Aspects», *Geogr. Rev.* XXII (1932), pp. 617-31.

mucho más especializadas. La totalidad del proyecto tuvo que apoyarse en el poder militar para llevar adelante una expansión agrícola que, no obstante, sólo podía efectuarse mediante la regresión hacia la agricultura extensiva o, en todo caso, a una forma mixta de agricultura y ganadería, por más que los colonos hubieran sido arrancados de una sociedad que precisamente había sido forzada a aceptar la transición hacia formas de agricultura crecientemente intensivas, sin apenas ganadería. Todo ello implicaba la paradoja anti-histórica de promover dos formas mutuamente exclusivas de desarrollo a un mismo tiempo.[17]

El resultado fue el fracaso. En menos de un siglo los bárbaros, conocidos entonces políticamente como los hsiungnu, se habían apoderado de nuevo de todo el Ordos. La dinastía Han que había reunificado China, fundando su poder militar en un equilibrio más estable entre el río Amarillo y los valles del Yangtsé posibilitado por Ch'in Shih Huang Ti, tuvo que afrontar de nuevo el problema fronterizo. En el año 128 a. C. un consejero de los Han advirtió al emperador contra el intento de conquistar a los hsiungnu. Indicó que el proyecto sobre el Ordos de Ch'in Shih Huang Ti no había añadido al imperio sino un territorio «pantanoso, salino e inservible para la agricultura» al cual era preciso transportar grano y forraje «por mar y a través de los ríos del norte. Son tan grandes las dificultades, que sólo una tercera parte de las provisiones llegaban sanas y salvas (consumiéndose el resto durante el transporte); y los colonos no eran ni siquiera capaces de sostenerse a sí mismos». El memorial atribuía a estas causas el origen del malestar que ocasionó la caída de la dinastía Ch'in.[18]

No obstante, al año siguiente, tras haber logrado detener una nueva incursión de los hsiungnu, no en la región del Ordos sino en el sector oriental de la Gran Muralla, el mismo ministro se convirtió a la idea de una colonización preventiva del noroeste, presumiblemente con vistas a cubrir este flanco, si bien otros consejeros seguían oponiéndose a este método. A consecuencia de esto, se creó en la región de la actual Ninghsia una nueva unidad administrativa a la que se llamó Shuofang, la «Tierra

17. Una buena discusión cronológica de los pasos seguidos por Ch'in para despejar a los bárbaros de lo que he llamado las tierras «marginales» de la región Ninghsia-Ordos y avanzar hacia la parte norte del Ho-T'ao o garganta del Ordos, se encuentra en Chang Wei-hua, «Ku-tai Ho-t'ao yü Chung-kuo Chih kuan-hsi (Contactos entre China y el Ordos en los tiempos antiguos)», *Yü Kung* (Geografía Histórica China), VI, n.° 5 (nov., 1, 1936). Exposiciones como la de Chang son solamente un paso previo a la distinción que, sobre la base de las relaciones entre sociedad y geografía, he efectuado aquí entre territorios marginales «favorables», con una evolución social en la dirección china, y territorios marginales «desfavorables», con una involución característica de alejamiento de China.

18. *Shih Chi*, p. 250 del vol. I de la edición K'ai Ming de las «Veinticinco Historias»; también *ibid.,* «Han-Shu» (Historia de Han) p. 518 del vol. I. Como extracto (sin citación de fuentes) ver Wieger, *op, cit.,* I, pp. 392-393.

del norte». Cien mil colonos fueron asentados allí, al tiempo que se construían fortificaciones fronterizas estratégicas y se iniciaba una serie de campañas contra los hsiungnu de Mongolia. El necesario aprovisionamiento de los colonos, antes de que éstos pudieran crear su propia agricultura, siguió siendo un problema tan formidable como lo había sido en tiempos de Ch'in Shih Huang Ti. Desde Sangtung, en la costa, las provisiones tenían que ser transportadas contra corriente, remontando el río Amarillo hasta la parte del Ordos situada más al norte. La navegación normal era a menudo imposible y las lanchas tenían que ser remolcadas desde la orilla, requiriéndose para ello el esfuerzo de decenas de miles de hombres.[19] Los gastos de la colonización y las campañas excedían pues con mucho el valor de los resultados mientras el «problema nómada» permanecía sin resolver, puesto que tanto los hsiungnu como las tribus que los sucedieron, incluso cuando eran derrotadas, tenían siempre detrás de sí un indefinido margen de retirada, a través de toda Mongolia hasta Siberia.

Las dificultades inherentes a la zona fronteriza

¿Qué fue lo que obligó a la dinastía Han a retornar a métodos que se habían demostrado inadecuados bajo los Ch'in? El problema en sí implicaba evidentemente mucho más que el simple enlazar una serie de fortificaciones que iban desde las estribaciones del Tíbet hasta el golfo de Liaotung. La verdadera dificultad era la estabilización de una sociedad fronteriza aclimatada a los márgenes de la estepa, que al mismo tiempo sirviera los intereses chinos y asegurara el territorio contra un eventual desmembramiento de China resultante de una regresión hacia una economía mixta de frontera, «no china». Tal regresión, llevada a su extremo, hacía posible una coalescencia social y política con los bárbaros, que podía transformar el desmembramiento en una presión militar «tribal» hacia el interior de China. Los intentos de fijar un grado permanente de compromiso con esta mezcolanza de grupos fronterizos no podía, sin embargo, cuajar, ya que presuponían una armonización de formas mutuamente exclusivas de desarrollo.

El concepto de un óptimo de conquista, que puede ser teóricamente formulada *a posteriori*, no fue de hecho nunca factible en la historia de la frontera. Si bien la teoría china del Estado trató repetidamente de hacer de la frontera una línea de demarcación absoluta, ésta permaneció obstinadamente como simple margen o zona de delimitación. Ni siquiera los bordes norte y sur de dicho margen permanecieron rígidos, sino que se mantuvieron en continuo movimiento, siguiendo en los diversos períodos

19. *Tzu Chih T'ung Chien,* cap. 18 (escrito durante la dinastía Sung). Para extracto, véase Wieger, *loc. cit.*

las variaciones de la actividad efectiva, defensiva u ofensiva, tanto de la sociedad tribal de la estepa como de la sociedad agrícola china.

Imposible de definir o de estabilizar, dicho margen, no obstante, no perdió nunca su importancia. Llevada demasiado hacia el sur de esta línea, no importa cuál fuera la momentánea potencia militar de la conquista, la penetración tribal, una vez los factores socio-económicos a largo plazo habían cerrado la operación, quedaba siempre neutralizada por la sinicización de los invasores. Por su parte los chinos, cualquiera que fuera la potencia de la dinastía reinante, no podían llevar la expansión más allá del límite norte del margen sin arriesgarse a la eventual tribalización de las poblaciones chinas más periféricas y a la regresión hacia el tribalisrno integral de los grupos auxiliares, semi-tribales, que habían sido puestos temporalmente bajo control chino. La significación de la forma social en estas alternancias es bien clara; pero es igualmente evidente que ni la sinicización ni la tribalización fueron el resultado de una «superioridad» absoluta, ni por parte de la civilizada sociedad china, ni por la de las cualidades militares de las tribus fronterizas. Ninguna de ellas podía alcanzar su máximo nivel de potencia efectiva sino dentro de los límites geográficos que le eran peculiares.

Meng T'ien, al intentar dominar la frontera en nombre de Ch'in Shih Huang Ti, de modo que el nuevo imperio quedara conformado como un universo cerrado, topó con que los límites de un imperio creado por la audaz afirmación de principios activos no podían sostenerse por el simple mantenimiento de una frontera negativa de defensa, Detenerse sin más en una teórica línea divisoria resultaba totalmente imposible, ya que esto habría supuesto que el gasto positivo de energía a gran escala, en la expansión hacia la Gran Muralla, podía ser cortado sin mayores problemas y sin que ello diera lugar a una peligrosa «rémora» fronteriza que en cualquier momento podía transformarse en una interna presión reactiva contra el centro. La aserción, o confesión, de que el imperio de Ch'in Shih Huang Ti no podía continuar en el mismo sentido sin acabar debilitándose implicaba, por su parte, que los pueblos fronterizos podían iniciar en cualquier momento un movimiento de contrapresión.

Los conceptos absoluto y relativo de Gran Muralla

Bien es verdad que China, primero con la unificación Ch'in y luego con la línea de desarrollo imperial renovada con los Han, se hallaba comprometida con una forma permanente de Estado imperial, basada en un cuerpo reconocible de prácticas económicas y formas sociales. No le era posible hacer concesiones a la geografía y a la sociedad de la estepa sin tener que admitir dos formas contrapuestas e incompatibles de Estado. Es obvio, sin embargo, que en algún punto existía una línea de demarca-

ción entre los pueblos y territorios que hubieran tenido perfecta cabida dentro del Imperio Chino y aquellos otros que no. Esta era la línea que la Gran Muralla intentaba establecer. En la práctica, no obstante, resultaba imposible mantener el supuesto de una línea que no podía cruzarse; lo que se intentó fue, pues, un aminoramiento del proceso de expansión, que mantuviera una apariencia de continuidad en la presión hacia el exterior. A este fin, incluso la grandiosidad de la Gran Muralla resultaba insuficiente. Fue necesario emplear artilugios sociales que disminuyeran en forma discreta el empuje exterior de la política fronteriza Ch'ín, sin llegar a detenerlo hasta el punto de que la propia detención sirviera para invitar a los bárbaros al contraataque: esto significaba el reconocimiento de grupos sociales intermedios que, sin ser enteramente homogéneos con el grueso de la nación china de dentro de la Gran Muralla, sirvieran a los fines de la política de control china.

El depósito fronterizo

Como resultado del compromiso, intermitentemente repetido y nunca plenamente realizado, entre el concepto absoluto de frontera o teoría de la Gran Muralla, y el concepto relativo o social, que admitía y hacía uso de formas sociales intermedias entre la dependencia plena de una economía agrícola intensiva y el pleno apoyo en una economía extensiva de tipo nómada-pastoril, surgió el fenómeno que en otra parte he denominado «depósito» fronterizo.[20] Las características de dicho fenómeno pueden ser brevemente recapituladas como sigue:

La frontera lineal nunca existió sino como puro concepto. La amplitud del transfondo fronterizo, al otro lado de la frontera lineal reconocida, hizo posible una estructura histórica de zonas, que variaba de tiempo en tiempo. Estas zonas fueron gradualmente ocupadas por una serie de grupos sociales que iban desde los nómadas parcialmente chinificados y los chinos semibarbarizados de las zonas lindantes con la estepa, hasta los pueblos de la estepa mongol, los habitantes de los bosques del norte de Manchuria y Urianghai, y los pueblos de la meseta del Tíbet, los más distantes de los cuales apenas habían sido modificados por los escasos contactos con los chinos. Los habitantes de los oasis del Turkestán chino formaban otro grupo con funciones históricas específicas. Dentro de esta heterogénea serie de grupos, los más próximos a la Gran Muralla poseían el «depósito» (interno) del control político sobre la frontera. Por su origen y funciones estos grupos constituían cuerpos sociales ambivalentes

20. Owen Lattimore: *Manchuria, Cradle of Conflict, 2°* ed, (Nueva York, 1935). Para ejemplos, tanto de la mongolización de los chinos como de la aproximación de los mongoles agrícolas a los campesinos chinos, puede consultarse Owen Lattimore: *The Mongols of Manchuria* (Nueva York, 1934).

que podían tanto ayudar a los chinos en el control de la frontera como convertirse en fuerzas auxiliares para los ataques sobre China que, partiendo del «depósito» (exterior) de las conquistas tribales, en las profundidades de la trans-frontera o frontera exterior, arrastraban consigo a los pueblos del depósito interno o frontera interior.

Estos pueblos auxiliares de la frontera interior son probablemente los peor estudiados de todos los agentes fundamentales de la historia china. Subproducto del mutuo y total impacto de China como un todo y la frontera como su todo opuesto, dichos pueblos no se hallaban genuinamente enraizados ni en la economía y sociedad chinas ni en las boscosas montañas manchúes, las estepas de Mongolia o las altas planicies tibetanas. No obstante, no debe suponerse que tales pueblos no tienen importancia por sí mismos. A pesar de lo limitado de su poder en absoluto, su importancia relativa es de la mayor relevancia. En las fases pasivas estas gentes representaban la garantía de equilibrio entre China y la frontera. En las fases activas actuaban como catalizadores de las relaciones fronterizas, provocando nuevos ajustes y previniendo cualquier tipo de estatismo o permanencia.

Debido a esto, no es preciso buscar siempre en el corazón de China para hallar las causas de los períodos de gran expansión. Así como tampoco se encontrarán los orígenes de las grandes conquistas nómadas teniendo tan sólo en cuenta las amplias regiones de la estepa. Existen para estas regiones elaboradas explicaciones mecánicas, de amplia aceptación, que dan cuenta de las «ciegas» erupciones de las hordas nómadas, recurriendo a ciclos climáticos o a la desecación progresiva.[21] Para China, por más que disponemos de documentación adecuada y suficiente acerca de su historia política y social, tenemos igualmente teorías mecánicas que hacen referencia a la presión demográfica y demás. Tales explicaciones no son adecuadas en absoluto. Una comprensión histórica madura requiere el pleno reconocimiento de los factores de la geografía física, los estímulos climáticos (cuando pueden ser probados) y el carácter del entorno como totalidad, pero exigen igualmente una apreciación de la dinámica de los grupos sociales. La distinción geográfica entre China, como tierra que posibilita e incita la agricultura intensiva de regadío, por un lado, y la meseta, la estepa y las regiones boscosas de la frontera, por otro (los oasis de las regiones de Ninghsia, Kansu y el Turkestán chino forman categoría aparte) es evidente por sí misma, pero para ser plenamente comprendida exige tener en cuenta además las características de los grupos sociales típicos de cada paisaje.

21. Sin duda, la mejor reformulación reciente de las teorías del materialismo geográfico es la discusión de las migraciones y conquistas nómadas que aparece en el vol. 3 de *A Study of History* (London, 1934), pp. 7-22 de A. J. Toynbee; igualmente su exposición (pp. 22-50) de la transición de los turcos osmanliés desde el nomadismo a la dominación sobre pueblos sedentarios, y su informe (pp. 395-454} sobre las supuestas causas climáticas de las «erupciones nómadas».

Similitudes con otros problemas de frontera

La historia de la Gran Muralla sugiere una serie de similitudes que permiten esbozar algunos principios generales. Las problemas que China tuvo que encarar tienen amplia semejanza con los que los romanos trataron de solventar mediante la construcción del *Limes*[22] (murallas de limitación), como forma de demarcar la expansión de su *Orbis Terrarum*, equivalente romano del chino *T'ien Hsia*, o «lo que yace bajo el sol». El Imperio Británico de la India se ve afectado en nuestros días por una moderna manifestación del mismo problema, no sólo en su frontera noroeste, donde la línea Durand y sus diversos cambios de política y de método sugiere un equivalente de la Gran Muralla, sino también a lo largo de la frontera tibetana y la del Turkestán chino. El reconocimiento por parte británica de un límite externo de expansión deseable no está simplemente determinado por limitación física de las montañas que cierran las fronteras de la India. Está directamente condicionado por el hecho de que el Imperio Indio, el dominio de la India en sí desde el punto de vista de la eficiencia administrativa, debe limitarse a un determinado tipo de territorios, recursos económicos y exigencias militares, acordes con la raza, lengua, casta y religión, que sí bien ocasionan algunos problemas de detalles, son todo ventajas desde el punto de vista del conjunto. Aventurarse más allá de los límites del conjunto manejable es malgastar fuerzas. Y, sin embargo, no siempre ha sido posible mantener los bordes del imperio libres de compromisos relacionados con la política tribal, el apoyo de protectorados, etc. Es «un axioma de la administración fronteriza que cualquier tribu o grupo de tribus situadas entre dos Estados relativamente poderosos debe caer bajo la influencia del uno o del otro».[23]

En esencia se mantienen los viejos problemas

La historia de la Gran Muralla hace posible el estudio de problemas de esta categoría sobre largos espacios de tiempo y dentro de un marco geográfico que puede ser estudiado en detalle. Ello nos muestra que, aunque los pueblos de la estepa tenían un vasto potencial militar, la economía de la estepa, incluso cuando llegaba a diversificarse, extendiendo su control a los oasis o territorios marginales, parcialmente agrícolas, adya-

22. Puede consultarse el pertinente uso que sir Aurel Stein, en sus varios y autorizados trabajos sobre Asia Central, hace del término *limes* para designar cualquier tipo de fortificación externa construida por los chinos en diferentes épocas, al otro lado de la línea principal de la Gran Muralla.

23. Tomado de «an eminent statesman», de sir Kenneth Wigram, en «Defence in the North-West Frontier Province», *Journ Royal Centra Asian Soc.,* XXIV (1937), pp. 73-89; la referencia es de la p. 74.

centes a la Gran Muralla, o bien drenando recursos de las poblaciones de los bosques, nunca fueron lo suficientemente ricos en recursos como para poder fundar un imperio estable y centralizado. Nos muestra asimismo que si bien China disponía de un potencial militar mucho menos eficaz, podía, no obstante, reclamar para sí una mayor competencia administrativa. Los recursos de China estaban aprovechados al extremo de que en determinadas ocasiones podía permitirse exceder sus límites para anexionarse los oasis del Turkestán chino, con el solo fin de cubrirse el flanco. Así y todo, nunca le fue posible eliminar totalmente entre los pueblos marginales el continuo fluctuar entre la regresión hacia la economía esteparia y la evolución hacia el tipo chino de economía y, de este modo, jamás le fue posible poner fin al vaivén que marca la historia de la frontera, para mantenerse en aquel mundo completamente cerrado que constituía su ideal.

Los ferrocarriles y la maquinaria industrial, que no han surgido de la propia civilización china sino que han tenido que ser introducidos desde fuera, han transformado el antiguo carácter de la frontera. Todas las diversas esferas de acción —económica, social, militar, administrativa— se han visto incrementadas hasta tal punto que los viejos problemas parecen haber perdido su significado. En esencia, sin embargo, continúan ahí. Incluso para una sociedad industrial, el imperialismo tiene su umbral de máxima expansión; el campo de acción que la acumulación de recursos y la organización social hacen posible, a efectos de subordinar otras sociedades de distinta organización social, tiene un límite en el tiempo, quizás vago, pero que no puede ser cruzado sin correr el riesgo de sobrepasar las propias posibilidades. Es en este punto donde la concentración cede su lugar al desmembramiento.

E. Colson 1968, «The Field», en *I.E.S.S.*, vol. 12: 189-193,

R. Cohen 1972, «The Political System», en R. Naroll y R. Cohen (eds.), *Models of Ethnographic Analysis*, pp. 484-499.

M. Fortes/E. E. Evans-Pritchard 1949, «Introduction», en *African Political Systems*, pp. 1-23, Londres; Oxford University Press.

R. H. Lowie 1948, «Some Aspects of Political Organization among the American Aborigines», *J.R.A.I.*, 78: 11-24.

M. Fried 1960, «On the Evolution of Social Stratification and the State», en S. Diamond (ed), *Culture in History*, pp. 713-731, Nueva York: Columbia University Press.

R. L. Sharp 1958, «People without Politics», en V. Ray (ed.), *Systems of Control and Bureaucracy in Human Societies*, pp. 1-8, Seattle: American Etimological Society.

L. Marshall 1965, «Social and Political Organization of the !Kung Bushman», en J. Gibbs (ed.), *Peoples of Africa*, pp. 258-260 y 267-269, Nueva York: Holt, Rinehart & Winston.

A. Holmberg 1950, «Political Organization of the Sirionó», en *Nomads of the Long Bow*, pp. 256-263, Nueva York: American Museum of Natural History.

D. Tait 1953, «The Political System of the Konkomba», en *África* 23: 213-223.

P. Bohannan 1958, «Extra-Processual Events in Tiv Political Organization», en *American Anthropologist* 60: 1-12.

B. Bernardi 1952, «The Age System of the Nilo-Hamitic Peoples», en *África* 22: 316-332.

M. Shepardson 1963, «Navaho Ways in Government», en *American Anthropologist* 3, II: 118-145.

K. E. Read 1959, «Leadership and Consensus in a New Guinea Society», en *American Anthropologist* 61: 425-436.

M. Sahlins 1963, «Rich Man, Poor Man, Big Man, Chief: Political Types in Melanesia and Polynesia», en *Comparative Studies in Society and History* 5; 285-303.

R. Firth 1959, «The Tikopia Political System», en *Social Change in Tikopia*, pp, 255-260, Londres: Allen & Unwin.

E. E. Evans-Pritchard 1948, «The Divine Kingship of the Shilluk», en *Social Anthropology and Other Essays* (1962), pp. 192-212, Nueva York: The Free Press.

J, Maquet 1952, «Le problème de la domination Tutsi», en *Zaire* 6: 1011-1016.

P. Carrasco 1961, «The Civil-Religious Hierarchy in Mesoamerican Communities: Pre-Spanish Background and Colonial Development», en *American Anthropologist* 63: 483-497.

O. Lattimore 1937, en *The Geographical Review*, XXVII, n.° 4.

BIBLIOTECA DE ANTROPOLOGÍA

Dirigida por José R. Llobera

1 Adam Kuper
Antropología y antropólogos. La escuela británica: 1922-1972

2 José R. Llobera (ed.)
La antropología como ciencia
Textos de Lévi-Strauss, Radcliffe-Brown, Goodenough, Kaplan, Manners, Panoff, Rivers, Malinowski, Lewis, Gluckman, Conklin, Leach, Eggan, Murdock, McEwen, Jarvie, Beattie, Tylor, Ipola y Nutini, compilados y prologados por José R. Llobera.

3 J. S. Kahn (ed.)
El concepto de cultura: textos fundamentales
Textos de Tylor, Kroeber, Malinowskl. White y Goodenough, compilados y prologados por J. S. Kahn.

4 A. R. Radcliffe-Brown
El método de la antropología social

5 Louis Dumont
Introducción a dos teorías de la antropología social
Textos adicionales de Gellner, Beattie, Schneider, Rivers, Fortes. Leach, Goody, Needham y Dumont.

6 Maurice Godelier (ed.)
Antropología y economía
Textos de Marx, Maine, Morgan, Bücher. Malinowski, Burllng. Leclair, Jr., Polanyi, Dalton, Kaplan, Sahlins, Wolf y Godelier, compilados y prologados por Maurice Godelier.

7 E. E. Evans-Pritchard
Brujería, oráculos y magia entre los azande

8 E. R. Leach
Sistemas políticos de la Alta Birmania

9 E. E. Evans-Pritchard
Los nuer

10 Maurice Bloch (ed.)
Análisis marxistas y antropología social
Textos de Godelier, Firth, Feuchtwang. Terray, Kahn, Friedman y Bloch, compilados y prologados por Maurice Bloch.

11 M. Kay Martin y Barbara Voorhies
La mujer: un enfoque antropológico

12 José R. Llobera
Antropología política
Textos de Smith, Meyer-Fortes, Evans-Pritchard, Colson, R. Cohen, A. Cohen, Lowie, Fried, Sharp, Marshall, Holmberg, Tait, Bohannan, Bernardi, Shepardson, Maquet, Carrasco, Lattimore, Read, Firth y Sahlins, prologados por W. G. Smith y compilados por José R. Llobera.

13 Olivia Harris y Kate Young (eds.)
Antropología y feminismo
Textos de Linton. Rohrlich-Leavitt, Sykes, Weatherford, Bamberger, Webster, Newton, Ortner, Strathern, Rosaldo, Slade, Edholm, O'Laughlin Sacks y Young, compilados y prologados por Olivia Harris y Kate Young.

En preparación:

A. R. Radcliffe-Brown y Daryll Forde (eds.)

Sistemas africanos de parentesco y matrimonio
Textos de Radcliffe-Brown, Kuper, Wilson, Schapera. Gluckmann Richards, Forde, Nadel, Evans-Pritchard, compilados y prologados por A R Radcliffe-Brown y Daryll Forde.

Antropología y sociología en otras colecciones:

COLECCIÓN ARGUMENTOS

Barrington Moore, *Poder político y teoría social*
Paolo Caruso, *Conversaciones con Lévl-Strauss, Foucault y Lacan*
Edmund Leach, *Un mundo en explosión*
Timothy Raison (ed.), Los *padres fundadores de la ciencia social*
Barthes, Bordieu, Lévi-Strauss y otros, *La teoría*
Raymond Bellour, *El libro de los otros*

GUIAS ALFABÉTICAS

Jean Duvignaud. *La sociología*

EDICIONES DE BOLSILLO

Catherine Backés -Clément, *Lévi-Strauss*

CUADERNOS ANAGRAMA

Edmund Leach, *Lévi-Strauss, antropólogo y filósofo;* seguido de Claude Lévi-Strauss, *El oso y el barbero*
Claude Lévi-Strauss, *El futuro de los estudios del parentesco*
André Gunder Frank, *Sociología del desarrollo y subdesarrollo de la sociología*
Osear Lewis, *La cultura de la pobreza:* seguido de O. Lewis, K. S. Karol y C. Fuentes, *Pobreza, burguesía y revolución*
Jean-Marie Vincent, *La metodología de Max Weber;* seguido de Max Weber, *Fundamentos metodológicos de la sociología*
Julián Pitt-Rivers, Tres *ensayos de antropología estructural*
Marco Ingrosso, *Modelos socioeconómicos de interpretación de la realidad latino-americana: de Mariátegui a Gunder Frank*
Rodolfo Stavenhagen. Ernesto Laclau y Ruy Mauro Marini, *Tres ensayos sobre América Latina*
Claude Lévi-Strauss, Melford E. Spiro, Kathleen Gough, *Polémica sobre el origen y la universalidad de la familia*
Claude Lévi-Strauss, *Estructurallsmo y ecología*
Bruce G. Trigger, Friedrich Engels y otros, *Sobre el origen del hombre*
Luc de Heusch, *El estructuralismo heterodoxo de Mary Douglas;* seguido de Mary Douglas, *Sobre la naturaleza de las cosas*
Maurice Godelier, *Funcionalismo, estructuralismo y marxismo*
Kent V. Flannery, *La evolución cultural de las civilizaciones*
Pierre Bonte, *De la etnología a la antropología: sobre el enfoque critico en las ciencias humanas*
Max Gluckman, Mary Douglas, Robín Hortón, *Ciencia y brujería*
Maurice Zeltlin, *Propiedad y control: la gran corporación y la clase capitalista*
Maurice Godelier, *Antropología y biología. Hacia una nueva cooperación*
Eric J. Hobsbawm, *Los campesinos y la política;* seguido de Hamza Alavi, Las *clases campesinas y las lealtades primordiales*
Teodor Shanin, *Naturaleza y lógica de la economía campesina*
Jean Baudrillard. *La génesis Ideológica de las necesidades*
Peter Forster, David Goddard, Jairus Banaji, *Critica de la antropología británica*